


the
university of
connecticut
libraries



HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PARIS. — IMPRIMERIE ADRIEN LE CLERE, RUE CASSETTE, 29.

HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

LE D[R] CHARLES-JOSEPH HÉFÉLÉ

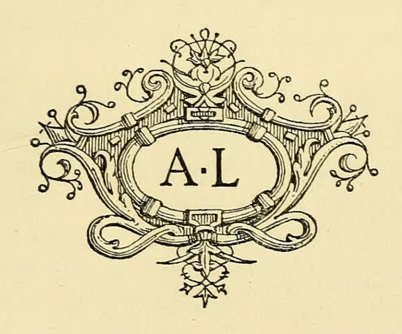
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE TUBINGUE

TRADUITE DE L'ALLEMAND

PAR

M. L'ABBÉ GOSCHLER ET M. L'ABBÉ DELARC

TOME DEUXIÈME



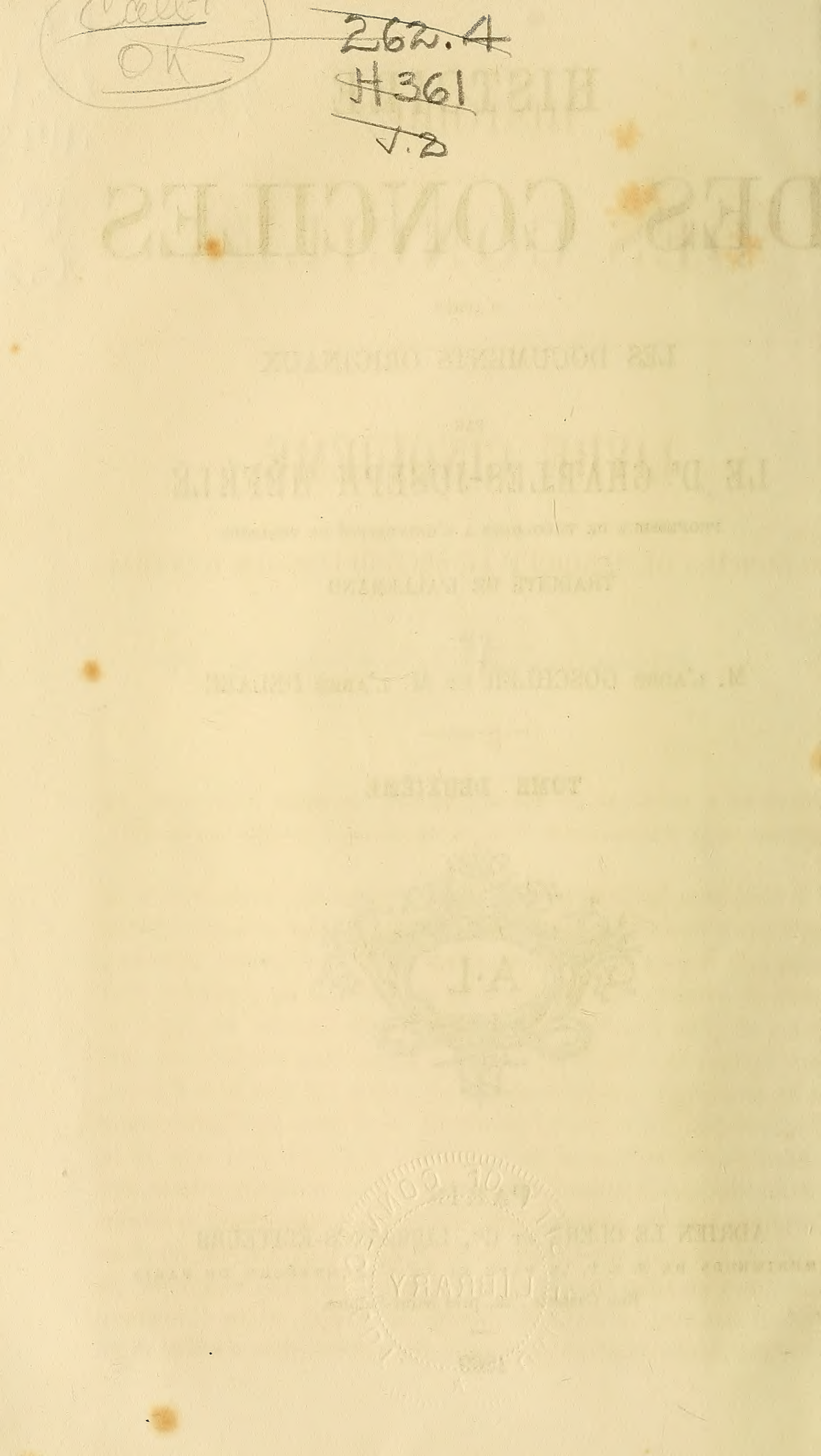
PARIS

ADRIEN LE CLERE ET C[ie], LIBRAIRES-ÉDITEURS

IMPRIMEURS DE N. S. P. LE PAPE ET DE L'ARCHEVÊCHÉ DE PARIS

Rue Cassette, 29, près Saint-Sulpice.

1869


262.4
H361
v.2

HISTOIRE

DES CONCILES

LIVRE CINQUIÈME

DU CONCILE DE SARDIQUE AU SECOND CONCILE GÉNÉRAL

§ 69.

RETOUR DE S. ATHANASE DE SON SECOND EXIL. SYNODES D'ANTIOCHE, DE JÉRUSALEM ET D'ALEXANDRIE. SYNODE DE COLOGNE CONTRE EUPHRATÈS.

Il était bien facile de prévoir que les événements du synode de Sardique n'étaient pas de nature à rendre à l'Église la paix qui lui manquait depuis le commencement de la controverse arienne ; après ce synode, les divisions se montrèrent au contraire plus fortes et plus tranchées qu'à l'époque du concile de Nicée. A cette époque en effet, le nombre des ariens était encore restreint, et les eusébiens, qui professaient en partie les opinions d'Arius, n'osaient pas, au moins à l'extérieur, se séparer de l'Eglise ; mais à Sardique ils se mirent en opposition formelle avec elle, et ils fortifièrent par là le parti vers lequel ils se sentaient attirés, dès l'origine, par de grandes affinités. Ils commencèrent à réunir leurs efforts pour introduire de force dans tout l'Orient, et aussi loin que s'étendait l'empire de Constance, le semi-arianisme (le mot, il est vrai, n'était pas encore en usage), et ils pouvaient d'autant mieux espérer de réussir que les évêques eusébiens ou

ariens étaient en Orient bien plus nombreux que ceux qui professaient la foi de Nicée et de Sardique.

Pour atteindre ce but, ils commencèrent dès qu'ils eurent quitté Sardique, c'est-à-dire *avant* et *pendant* le conciliabule de Philippopolis, à persécuter les évêques orthodoxes qui se trouvaient dans l'empire d'Orient. Athanase, qui, dans son *Historia Arianorum ad monachos* (c. 18 et 19), a fait le récit de ces persécutions, n'observe pas complétement en les racontant l'ordre chronologique et mêle ce qui s'est passé pendant le synode (orthodoxe) de Sardique avec ce qui a suivi ce synode [1].

Sur leurs représentations et leurs plaintes, Constance déposa et exila, pendant que le synode de Sardique était encore réuni, les deux évêques Astérius d'Arabie et Arius (d'après d'autres, Macaire) de Palestine, qui à Sardique s'étaient séparés des eusébiens, et il frappa de la même peine Lucius évêque d'Adrianopolis et Diodore évêque de Ténédos, qui s'étaient aussi distingués à Sardique. Ils avaient si bien réussi à noircir dans l'esprit de l'empereur, Théodule de Trajanopolis et Olympius d'Eno-Rodope, que celui-ci les condamna à mort, et les deux évêques ne purent échapper que par la fuite à la peine qui les attendait [2].

En outre, comme les fidèles d'Adrinople restaient dévoués à l'évêque Lucius et refusaient de communiquer avec les eusébiens, on les punit en faisant exécuter dix laïques et en exilant en Arménie deux prêtres et trois diacres [3].

Pendant que ces choses se passaient en Thrace, les eusébiens avaient aussi obtenu de l'empereur un autre décret qui avait trait à l'Egypte. On devait établir à la porte des villes des gardes ayant pour mission d'en interdire l'entrée aux évêques qui avaient obtenu la permission de revenir du concile de Sardique ; dans le cas où Athanase et quelques-uns de ces prêtres, nommément indiqués dans le décret, essayeraient de rentrer à Alexandrie, on devait les arrêter et les mettre à mort. Athanase, racontant toutes

---

(1) C'est ainsi qu'il raconte les persécutions contre Théodule, évêque de Trajanopolis, en même temps que d'autres événements qui n'eurent lieu qu'après le synode de Sardique (l. c. c. 19). Et cependant Théodule mourut avant que le synode de Sardique ne se séparât, c'est ce que prouve l'encyclique même de ce synode. (Cf. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 45. Voyez les notes des bénédictins de Saint-Maur, ad Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 19.)

(2) ATHANAS. *Histor. Arianorum ad monach.* c. 18-19.

(3) *Ibid.* c. 18.

ces choses, fait la réflexion suivante : « C'est ainsi que la nouvelle hérésie n'a pas seulement nié le Seigneur, elle a aussi prêché l'homicide [1]. Nous raconterons dans le paragraphe suivant la suite des manœuvres des eusébiens pour faire prévaloir leurs doctrines.

Dans de telles circonstances, Athanase ne pouvait naturellement pas rentrer dans son diocèse ; aussi, de Sardique se rendit-il à Naissus, en Dacie (c'était la patrie de Constantin le Grand), et de là à Aquilée, où l'avait appelé son protecteur l'empereur Constant [2] qui se trouvait lui-même alors à Aquilée [3]. Le synode de Sardique envoya à l'empereur Constance deux légats : les évêques Vincent de Capoue et Euphratès de Cologne ; ils devaient obtenir de l'empereur la permission pour S. Athanase de rentrer dans son diocèse. L'empereur Constant leur donna pour les accompagner un *magister militum* du nom de Salias, et il leur remit en outre une lettre de recommandation pour son frère [4]. Théodoret prétend que cette lettre renfermait aussi des menaces ; dans le cas où Constance ne rappellerait pas Athanase, Constant le ramènerait lui-même à Alexandrie et en chasserait ses adversaires. Philostorge, Socrate et Sozomène mentionnent aussi ce ton menaçant [5]. Mais ces deux derniers historiens racontent que Constant avait d'abord demandé amicalement à son frère de rappeler Athanase, et qu'il n'avait fait des menaces de guerre que quand il avait été convaincu de l'inutilité de ses autres démarches. Tillemont aime cependant mieux admettre le récit de Théodoret, et il ajoute que, quoique S. Athanase ne dise rien de cela, la chose lui paraît cependant fondée, car plus tard Lucifer de Calaris (Cagliari) écrivit à l'empereur Constance que « la crainte seule l'avait

---

(1) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 19.

(2) Cf. Athanas. *Apolog. ad imperator. Constantium*, c. 4. S. Athanase célébra à Naissus la Pâque de 344 et à Aquilée celle de 345 ; c'est ce qui ressort de l'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase découvertes il y a quelques années. Vgl. Larsow, a. a. O. S. 31 u. 32.

(3) *Ibid.* c. 3. et c. 15. Athanase fut faussement accusé plus tard d'avoir excité l'empereur Constant contre son frère Constance, et il s'en défend dans le chap. 3. de son *Apolog.* Dans le chap. 15, il raconte que le service divin fut une fois célébré à Aquilée en présence de l'empereur Constant, dans une église non consacrée. Il rapporte ce fait pour s'excuser de l'avoir aussi fait lui-même plus tard.

(4) Athanas. *Historia Arianorum ad monach.* c. 20. Théod. *Hist. Eccles.* II, 8.

(5) Philostorg. *Fragm.* lib. III, n. 12, p. 485, éd. Mogunt. de l'*Hist. eccles.* Theodoreti, etc. Socrat. II, 22. Sozomène, III, 20.

déterminé à rappeler Athanase » ; et Constance lui-même disait n'avoir agi ainsi que pour rester en bonne amitié avec son frère [1].

Les deux légats Vincent et Euphratès se rendirent en Orient pour y trouver l'empereur Constance ; mais à Antioche, Etienne, l'évêque de cette ville, qui était imbu de sentiments ariens, leur tendit un piége véritablement diabolique. Il se servit d'un certain Onagre pour faire venir une fille de joie dans l'hôtellerie où les deux évêques étaient descendus. On avait assuré à cette fille que deux jeunes voyageurs qui venaient d'arriver la faisaient mander. Elle vint la nuit suivante (c'était pendant le temps pascal de 344), et fut introduite par Onagre dans la chambre où dormait le vieil Euphratès de Cologne. Celui-ci se réveilla à l'entrée de la courtisane et il demanda qui venait. Ayant entendu une voix de femme et la manière dont elle lui répondait, il demeura persuadé qu'il avait devant lui le diable en personne ; mais la courtisane ne fut pas moins surprise lorsqu'elle se vit en face d'un vieillard et lorsqu'elle reconnut que ce vieillard était un évêque. L'un et l'autre firent grand bruit, plusieurs domestiques accoururent et il s'ensuivit un épouvantable scandale ; mais la perfidie d'Etienne fut découverte, surtout par le témoignage de cette fille. L'empereur lui-même convoqua un synode pour faire une enquête sur cette affaire, et elle amena la déposition de l'évêque Etienne [2].

Ce synode d'Antioche est probablement le même que celui qui donna un symbole connu sous le nom de μακρόστιχος, à cause de sa longueur, et dont parle Athanase dans son ouvrage *de Synodis* (c. 26) [3]. Athanase dit de ce synode qu'il se réunit trois ans après le synode d'Antioche *in encœniis*, par conséquent dans l'été de 344, et c'est précisément l'époque où se réunit aussi le synode qui prononça la déposition de l'évêque Etienne. Il est vrai que les historiens avaient placé jusqu'ici la tenue de ce dernier concile avant celle du concile de Sardique, mais cela vient de ce qu'ils ignoraient la date véritable du concile de Sardique. Le symbole μακρόστιχος donne d'abord presque à la lettre le quatrième symbole d'Antioche de l'an 341, et il anathématise, de même que ce symbole, les principales erreurs des ariens ; il donne ensuite des

---

(1) Tillemont, t. VIII, not. 62 sur S. Athanas. p. 295, éd. de Bruxelles.

(2) Tel est le récit de S. Athanas. (*Hist. Arianorum ad monach.* c. 20). Théodoret (II, 9-10) donne encore plus de détails.

(3) T. I, p. II, page 589 sqq.— Cf. Socrat. II, 19-20. Sozom. III, 11. Mansi, II, 1362. Hard. I, 627.

explications[1] assez longues et qui sont dirigées contre les ariens, contre les sabelliens, contre Marcel d'Ancyre et Scotinos (c'est-à-dire Photin)[2] et enfin contre Athanase (nº VIII) parce que celui-ci avait attaqué la proposition : « Que le Père avait engendré le Fils *par sa volonté*[3]. » Il est assez remarquable que la proposition semi-arienne : « Le Fils est semblable au Père en toutes choses (κατὰ πάντα ὅμοιος), se trouve déjà exprimée explicitement dans ce symbole (nº VI). Les eusébiens envoyèrent ce nouveau symbole en Occident par l'entremise des évêques Eudoxius de Germanicie, Martyrius et Macédonius de Mopsueste, et ceux-ci arrivèrent lorsque les Latins célébraient le synode de Milan. La date fausse que l'on avait adoptée pour le concile de Sardique avait fait supposer que le concile de Milan s'était tenu avant celui de Sardique et à l'époque où Athanase, avant de se rendre à Sardique, était venu à Milan sur l'invitation de l'empereur Constant[4]; mais, dans le fait, il est ici question d'un synode qui a eu lieu après celui de Sardique, et dont nous allons bientôt rendre compte.

Euphratès de Cologne, dont il a été question plus haut, est celui qui, en 346, a été déposé dans un synode de Cologne pour son attachement aux erreurs de l'arianisme. La principale objection que l'on avait faite contre l'authenticité des actes de ce synode de Cologne consistait à dire qu'en 347, à l'époque où s'était tenu le concile de Sardique, l'évêque Euphratès s'était montré un adversaire décidé des ariens. Cette objection n'a plus maintenant de force probante : il est bien possible qu'Euphratès ait appartenu au parti orthodoxe pendant son ambassade de 344, et qu'ensuite il ait subitement passé à l'arianisme; mais les actes du concile de Cologne disent expressément que longtemps avant sa déposition Euphratès avait montré du penchant pour l'arianisme, et qu'il avait été, à ce sujet, *plusieurs fois* repris par ses collègues mêmes

---

(1) La première addition au μακρόστιχος, l'anathème prononcé contre les ariens, contre les sabelliens, contre Marcel d'Ancyre et Athanase (dans Athanas. *de Synodis*, c. 26, n. II), a été empruntée à l'encyclique du synode eusébien de Philippopolis. Cf. t. I, p. 601.

(2) Photinos (φωτεινὸς) signifie *homme de lumière*, mais par dérision ils l'appelaient Scotinos, *homme de ténèbres*.

(3) Ce qui dépend de la volonté de quelqu'un peut arriver ou ne pas arriver, c'est-à-dire est conditionnel, tandis que l'existence du Fils est absolue et nullement conditionnelle; donc le Fils provient de la nature, et non de la volonté du Père. Cf. Athanas. *Orat. III, contr. Arian.* c. 62. Neander, *Kirchengesch.* 2. Aufl. II, S. 737, note 2. Cf. *infra* p. 22, note 3.

(4) Voy. plus haut, t. I, p. 254.

en la présence d'Athanase (par conséquent dans le temps du séjour d'Athanase dans les Gaules). Sa chute n'aurait donc pas été si subite. Ces données ne sont cependant pas en rapport avec le rôle qu'Euphratès a joué au synode de Sardique et avec sa nomination comme légat du synode auprès de l'empereur Constance. En outre, Athanase n'aurait pas manqué de raconter la chute d'Euphratès, si elle avait réellement eu lieu, dans son *Historia Arianorum ad monachos*, qu'il a écrite après le mois d'octobre 346 [1]. L'évêque d'Alexandrie montre, du reste, dans cet écrit, peu de sympathie pour celui de Cologne. — Bien d'autres motifs font douter que ce synode de Cologne ait réellement eu lieu, en particulier le silence complet que gardent sur ce point les contemporains et tous les anciens historiens jusqu'au IXe siècle, de même que les historiens des hérésies, comme Philastrius. Différents historiens, Harzheim par exemple, gardent sur ce synode le même silence. Binterim et Rettberg ont prouvé en détail la non-authenticité du synode de Cologne [2].

Un autre eusébien, Léontius Castratus [3], occupa le siége d'Antioche après la déposition d'Etienne, mais ce qui venait d'arriver, c'est-à-dire le piége infâme tendu aux légats Vincent et Euphratès, ne tomba cependant pas en oubli : l'empereur Constance rappela plusieurs clercs orthodoxes qui avaient été exilés, il suspendit les persécutions contre Athanase et ses partisans, et alla même dix mois plus tard, après la mort de Grégoire, l'évêque intrus d'Alexandrie, jusqu'à inviter Athanase à rentrer dans son diocèse et il défendit que l'on nommât un successeur à Grégoire [4].

---

(1) Harzheim, *Conc. Germ.* t. I. Binterim, *Pragmatische Gesch. der deutschen Concilien*, Bd. I, S. 357 ff. et Retberg *in seiner Kirchengeschichte Deutschlands*, Thl. I, S. 123 bis, 140.

(2) Voy. cap. 25. *Histor. Arianorum.*

(3) Il s'était mutilé lui-même; voyez nos commentaires sur le 1er canon de Nicée, t. I, p. 367.

(4) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 21. La donnée chronologique de ce passage doit être expliquée de la manière suivante. L'aventure d'Euphratès à Antioche eut lieu lors de la Pâque de 344 ; quelques semaines après, le synode se réunit ; Etienne fut déposé et Léontius nommé à sa place. A la suite de cette affaire, Constance rappela de l'exil plusieurs des partisans de S. Athanase (été de 344). Dix mois après, mourut Grégoire d'Alexandrie, le 26 juin (345), ainsi que l'indique la préface des lettres festivales de S. Athanase, nr. XVIII. Il est vrai que cette même préface parle de la mort de Grégoire dans l'année où elle raconte la rentrée de S. Athanase à Alexandrie, par conséquent en 346; mais elle n'a pas réuni ces deux faits parce qu'ils se sont passés à la même époque, mais bien parce que l'un servait à expliquer l'autre. Et en effet, puisque Athanase est rentré à

L'empereur Constance adressa à Athanase trois lettres assez laconiques que nous possédons encore; en voici quelques fragments : « Athanase devait se rendre auprès de lui à la cour afin que de là il pût regagner son évêché. Il pouvait faire ce voyage sans crainte et sans hésitation, car lui empereur l'aurait déjà pardonné, s'il l'en avait prié plus tôt. Les voitures publiques étaient mises à sa disposition pour faire ce voyage[1]. » La troisième lettre nous montre qu'Athanase ne partit pas aussitôt après la première invitation, et qu'il fut en proie à de grandes perplexités[2].

Constance écrivit également à son frère Constant, en lui disant : « Qu'il avait attendu Athanase une année entière, et qu'il n'avait pas permis que le siége d'Alexandrie fût occupé par d'autres[3]. »

Lorsque ces lettres arrivèrent, Athanase se trouvait encore à Aquilée. Sur l'ordre de son protecteur l'empereur Constant, il se rendit dans les Gaules pour le visiter[4], et de là il vint à Rome, où on était dans la joie de le voir autorisé à retourner à Alexandrie[5]. A son départ, le pape Jules lui donna une lettre de félicitation pour l'Eglise d'Alexandrie[6], et tous les évêques qu'il rencontra dans son voyage n'hésitèrent pas à communiquer avec lui[7].

A Antioche, Athanase trouva l'empereur Constance, qui le reçut avec beaucoup de marques de bienveillance. Il obtint la permission de rentrer dans son diocèse et demanda à être confronté avec ses accusateurs. L'empereur n'accéda pas à ce désir, mais il fit détruire tout ce qui restait des plaintes portées par écrit contre Athanase, et il promis de ne plus prêter l'oreille à celles qui seraient faites à l'avenir[8]. Il envoya des lettres à tous les évêques de l'Egypte, à la communauté d'Alexandrie, au préfet Nestorius

---

Alexandrie en 346, Grégoire a dû mourir en 345, car Constance n'a rappelé Athanase qu'après la mort de Grégoire, et l'empereur a attendu une année entière, ainsi qu'il le dit lui-même, avant qu'Athanase répondît à son invitation. ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 21 sq. et *Apolog. c. Arian.* c. 51. D'après Théodoret (II, 4 et 12), Grégoire, après avoir pendant six ans dévasté le troupeau de Dieu, comme une bête féroce, aurait été massacré par ses propres partisans. Cf. MAMACHI, *De ratione temporum*. ATHANAS. p. 190, n. v.

(1) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 31. et *Hist. Arian. ad monachos*, c. 21.

(2) ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 51.

(3) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 21.

(4) ATHANAS. *Apol. ad imper. Constantium*, c. 4.

(5) ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 51. Les bénédictins de Saint-Maur pensent (*Vita Athanasii*, p. XLVIII de l'éd. Patav.) qu'Athanase alla d'Aquilée à Rome et qu'il partit de là pour les Gaules.

(6) Elle se trouve dans ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 52 sq.

(7) *Ibid.* c. 51.

(8) ATHANAS. *Apol. ad imper. Constant.*, c. 5 et *Hist. Arian. ad monach.* c. 22.

et à d'autres fonctionnaires pour les prévenir du retour de S. Athanase [1].

Pendant son séjour à Antioche, Athanase ne voulut pas assister aux offices de l'évêque eusébien Léontius, mais il prit part, dans une maison particulière, à ceux des eustathiens. Un jour, l'empereur lui ayant exprimé le désir qu'il laissât à Alexandrie une église aux ariens, il répondit qu'il était tout prêt à le faire si les eusébiens voulaient, de leur côté, laisser à Antioche une église aux catholiques. Mais les ariens ne voulurent pas accéder à cette proposition [2].

En retournant à Alexandrie, Athanase passa par Jérusalem, au moment même où l'évêque Maxime célébrait un synode, qui s'empressa de communiquer solennellement avec Athanase, et qui envoya, de même que le pape, une lettre de félicitation aux Alexandrins [3]. Athanase regagna enfin sa ville épiscopale à la fin de 346, et le 21 octobre 346, six ans par conséquent après son départ, il fut reçu avec un enthousiasme indescriptible [4]. Il se hâta de réunir un synode pour faire confirmer les décrets de Sardique [5], et il mit en œuvre tout à la fois sa prudence, sa douceur et son énergie pour attirer à lui et à la foi de Nicée ses anciens adversaires [6]. Il était, ainsi qu'il le dit lui-même, en relation avec plus de quatre cents évêques, avec ceux de Rome, de toute l'Italie, de la Calabre, du Brutium, de la Sicile, de la Sardaigne, de la Corse, de toute l'Afrique, des Gaules, de la Bretagne, de l'Espagne, de la Pannonie, de la Norique, de la Dalmatie, de la Dardanie, de la Dacie, de la Mysie, de la Macédoine, de la Thessalie, de toute l'Achaïe, de la Crète, de Chypre, de la Lycie, de la plus grande partie de la Palestine, de l'Isaurie, de l'Egypte, de la Thébaïde, de la Libye et de la Pentapole [7].

---

(1) On les trouve dans ATHANAS. *Apolog. contra Arianos*, c. 54-56 incl., et *Hist. Arian.* c. 23.

(2) SOCRAT. II, 23. SOZOM. III, 20.

(3) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 57, et *Hist. Arian. ad monach.* c. 25. De même HARD. I, 690, et MANSI, III, 174.

(4) Cf. *Hist. Arian. ad monach.* c. 25, et GREGOR. NAZIANZ. *Encom. S. Athanas.* § 16. Cf. *Vita Athanasii*, p. XLIX de l'édit. de St-Maur (Patav.) MOHLER, *Athanas.* II, S. 82-85, et la préface des lettres festivales de S. Athanase, LARSOW, S. 32, nr. XVIII.

(5) SOCRAT. II, 26. SOZOM. IV, 1.

(6) Cf. MOHLER, *Athanas.* Bd. II, S. 85 ; lire les passages de S. Grégoire de Nazianze qui sont donnés par cet historien.

(7) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 28.

En même temps qu'Athanase, plusieurs autres évêques, tels que Paul de Constantinople, Asclépas de Gaza, Marcel d'Ancyre et d'autres purent revenir dans leurs évêchés. Ce dernier eut cependant beaucoup de difficultés et d'embarras, parce que Basile d'Ancyre, l'évêque eusébien qui occupait le siége de Marcel, ne voulait pas céder la place [1].

§ 70.

SYNODE DE CARTHAGE.

Cécilien, l'évêque de Carthage au sujet duquel les donatistes s'étaient séparés de l'Eglise, était mort peu d'années avant le synode de Sardique, et Gratus, son successeur sur le siége de Carthage, était devenu le chef des orthodoxes. Il assistait avec d'autres évêques africains au synode de Sardique, et ce fut sur sa proposition que l'empereur Constant envoya en Afrique deux hauts fonctionnaires, Paulus et Macaire, munis de grandes sommes d'argent pour les distribuer aux pauvres, sans distinction de donatistes ou d'orthodoxes, et pour les exhorter tous à l'union et à la concorde [2]. Gratus espérait que ces aumônes seraient d'un grand secours pour les pauvres de l'Eglise d'Afrique, et en même temps qu'elles amèneraient à l'Eglise plusieurs donatistes. Mais les chefs du parti donatiste avertirent leurs partisans de se défier de ces aumônes, et dans la ville de Bagai l'évêque, qui s'appelait aussi Donat, alla même jusqu'à susciter une révolte formelle des circoncellions (moines ambulants). Un moment vainqueurs, les rebelles furent ensuite vaincus, et Macaire usa avec tant de rigueur du pouvoir qui lui avait été accordé par l'empereur que, dans la suite, les donatistes ne parlaient qu'avec malédiction des *tempora Macariana*. Donat l'évêque de Bagai fut exécuté, ainsi que les plus turbulents parmi les révoltés; d'autres, et parmi eux Donat le grand, furent exilés; plusieurs se hâtèrent de prendre

---

(1) SOCRAT. II, p. 20-22. SOZOM. III, p. 24.

(2) Cet envoi d'argent, de même que le concile de Carthage qui suivit, eurent lieu peu après la tenue du concile de Sardique. On les place d'ordinaire en 348, mais cela vient de ce que l'on place le synode de Sardique en 347. Tillemont a cependant donné un autre motif pour adopter 348, mais sa raison est bien faible. Mansi a aussi accepté cette date. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, dans la *Dissertation sur les Donatistes*, art. 45, p. 47, éd. de Brux., et MANSI, t. III, p. 93 et 118.

la fuite, mais un plus grand nombre firent un semblant de soumission à l'Eglise, le service divin des donatistes fut aboli, et le schisme parut complétement détruit. Pendant tout le règne de Constant et de Constance, il ne donna plus en effet signe de vie [1].

Les évêques catholiques de l'Afrique célébrèrent un concile à Carthage entre 345 et 348, sous la présidence de Gratus, pour remercier Dieu de la fin du schisme et pour prescrire de salutaires ordonnances. Les deux premiers canons de ce concile concernent les donatistes, car le premier défend de renouveler le baptême, et le second déclare qu'il ne faut pas regarder comme martyrs ceux qui s'étaient donné la mort (c'est ce que plusieurs des circoncellions avaient fait). Les autres canons concernent la discipline ecclésiastique et n'ont plus de rapport aux donatistes. Ainsi les canons 3ᵉ et 4ᵉ défendent aux ecclésiastiques et aux religieuses, aux veufs et aux veuves, d'habiter avec des femmes ou des hommes étrangers [2]; le 5ᵉ canon défend aux évêques de recevoir un clerc étranger, si ce clerc n'a pas des lettres de son évêque, et il ne peut non plus l'ordonner si cet évêque n'y consent [3]. D'après le 6ᵉ canon, les clercs ne doivent pas se mêler d'affaires temporelles; d'après le 7ᵉ, on ne doit admettre aucun étranger à la communion eucharistique s'il n'a pas des lettres de son évêque. Le 8ᵉ canon défend d'ordonner un tuteur, le 9ᵉ étend cette défense à tous ceux qui s'occupent des affaires des autres; le 10ᵉ recommande aux clercs de ne pas se nuire mutuellement par jalousie. Le 11ᵉ veut que l'on punisse les clercs orgueilleux, le 12ᵉ que l'on soit fidèle à tenir les traités qui ont été conclus, le 13ᵉ défend aux clercs de faire l'usure, enfin le 14ᵉ punit de peines sévères ceux qui transgresseront les statuts du synode [4].

---

(1) Voyez la *Dissertation* de Héfélé *sur les donatistes*, dans le *Kirchenlexikon von Wetzer de Welte*, Bd. III, § 259, et Optat Mileu, *de Schismate Donatist.* lib. III, c. 1, 2.

(2) Voyez le 3ᵉ canon de Nicée, t. I, p. 370.

(3) Voyez le 13ᵉ et le 15ᵉ canon de Sardique, dans le t. I, p. 581 et 584.

(4) Le texte de ces canons se trouve dans Mansi, t. III, p. 143 sqq. et dans une autre récension du texte, *ibid.* p. 151 sqq.; de même dans Hardouin, t. I, p. 683. La meilleure édition est celle de Bruns, l. c. p. 111 sqq. Fuchs les a traduits en allemand dans sa *Bibliothek der Kirchenvers*. Bd. III, S. 30 ff. On fera bien de lire l'*Enleitung* (introduction) que Fuchs a placée avant la collection des conciles africains.

§ 71.

PHOTIN ET LES SYNODES TENUS A SON OCCASION.

Nous avons déjà parlé plusieurs fois des accusations portées par les eusébiens contre l'orthodoxie de l'évêque Photin de Sirmium; cet évêque donna lieu, quelque temps après le synode de Sardique, à toute une série de nouveaux synodes.

Ainsi que nous l'avons déjà vu, Marcel d'Ancyre, dans l'espoir de couper court aux arguments dont les ariens se servaient contre la foi de Nicée, s'était lui-même laissé aller à des expressions et à des opinions hétérodoxes. Son πρῶτον ψεῦδος avait été de distinguer entre le Logos et le Fils (v. plus haut, t. I, p. 466-467 sqq.). Il appelait Fils la réunion du Logos avec l'homme Jésus; le Logos était pour lui l'entendement divin, et celui-ci ne s'était pas manifesté hors du Père avant la création du monde. Il avait été en lui à l'état latent. Marcel se rapprochait du sabellianisme, en ce qu'il tendait à nier l'hypostase éternelle du Logos et son existence personnelle éternelle. D'un autre côté, il avait des affinités avec les doctrines complétement hérétiques de Paul de Samosate et des ébionistes, car pour lui le Christ n'était pas véritablement Dieu. L'ἐνέργεια δραστικὴ de Dieu habitait, disait-il, dans le Christ, elle agissait en lui, mais n'était pas à proprement parler le Dieu homme. L'élève de Marcel, Photin, né à Ancyre, et qui, après avoir été longtemps diacre de Marcel, était devenu évêque de Sirmium [1] en Pannonie, développa cette doctrine et en fit sortir tout un système hérétique [2]. L'action de Photin se manifesta surtout sur la partie des opinions de Marcel qui avoisinaient l'ébionitisme et la doctrine de Samosate; il se préoccupa beaucoup moins des éléments sabelliens qu'elles contenaient également.

De même que son maître, Photin part de la différence qui, selon lui, existe entre le Logos et le Fils; le Fils est pour lui l'homme Jésus, dans lequel habite le Logos, et, par conséquent

---

(1) On voit encore des ruines de Sirmium (patrie de l'empereur Probus) à Mitrowizz, non loin de Peterwardein.

(2) Sur Photin, Vgl. Klose, *Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus*, Hamburg 1837. Dorner, *Lehre von der Person Christi*, 2 Aufl. Bd. I, § 881 ff. Dr V. Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, Bd. I. § 242 ff. Walch, *Ketzerhistorie*, Bd. III, § 3 ff.

le Fils n'existe que depuis que le Christ est né de Marie. Il distingue aussi entre le Logos ἐνδιάθετος et le Logos προφορικός Le. Logos ἐνδιάθετος n'est autre que l'entendement divin qui n'est pas personnellement distinct du Père, qui repose éternellement dans le Père, qui est de toute éternité identique avec lui, si bien que Dieu est également Père et Logos, Λογοπάτωρ [1]. Le Logos προφορικὸς est, au contraire, l'entendement de Dieu envisagé dans son activité, par lequel le Père a tout fait, de même que l'homme se conduit et agit d'après son entendement. Ce Logos προφορικὸς était donc l'entendement en action, qui, par conséquent, n'a pu se manifester pour la première fois qu'avec la création du monde.

Il est facile de voir que Photin tendait à nier la personne éternelle du Logos, et l'existence de la Trinité dans l'immutabilité de Dieu. Il s'acheminait donc vers le sabellianisme, quoiqu'il s'en défendît avec beaucoup d'énergie [2].

Photin caractérisait cette activité de l'entendement divin en disant qu'elle constituait *une extension* de Dieu, Marcel avait aussi parlé de ce πλατύνεσθαι de Dieu, il avait dit que Dieu « s'étendait » (πλατύνεσθαι) par l'ἐνέργεια δραστική. Pour éviter tout malentendu, Photin avait soin d'expliquer ce terme *extension;* il disait que par elle Dieu ne se multipliait pas, que son être n'était pas divisé, et il appuyait beaucoup sur cette indivisibilité de Dieu [3] pour ne pas tomber dans le polythéisme.

Dans son système, Photin ne pouvait pas plus que Marcel donner au Saint-Esprit une place qui fût digne de lui. Il fut obligé de l'envisager comme une *seconde extension* analogue à celle qui se manifeste dans le Fils (c'est-à-dire dans la réunion du Logos avec un homme [4]).

La doctrine adoptée par Photin sur la Trinité ne scandalisa pas autant que sa christologie, car il rabaissait le Christ jusqu'à la condition d'un homme que Dieu avait glorifié à cause de ses

---

(1) Sabellius s'était lui-même servi de cette expression Υἱοπάτωρ pour exprimer que le Père et le Fils n'étaient pas personnellement distincts. Mais Photin ne pouvait pas se servir de cette expression Υἱωπάτωρ parce que, pour lui, ce n'était pas le Fils (Υἱὸς), mais bien le Λόγος, qui de toute éternité avait reposé dans le Père.

(2) Cf. Vigilius Taps. *Dial. advers. Arian. Sabell. et* Phot. dans la *Bibl. Patrum*, t. VIII, p. 754, et dans Baur, a. a. O. S. 546, note 40.

(3) Voy. les passages cités plus haut dans Vig. Taps et Baur, a. a. O.

(4) Cf. Theodoret, *Hæret. Sab.* II, 10, et Dorner, a. a. O. S. 881, note 24.

vertus et qu'il avait adopté pour son Fils, car le Logos avait habité tout particulièrement en lui à cause de sa perfection morale (c'était à proprement parler l'ἐνέργεια δραστική [1] qui avait habité dans l'homme Jésus) et avait opéré des miracles par son intermédiaire. D'après Marius Mercator, Photin aurait enseigné que le Christ était le fils de Joseph et de Marie [2]; mais d'après Epiphane, Vigile de Tapsus et Cassien, il aurait, de même que Marcel, enseigné la naissance surnaturelle du Christ [3]. Nous sommes plus porté à accepter cette dernière opinion; mais, en revanche, Epiphane paraît s'être trompé quand il soutient que Photin expliquait la naissance de l'Homme-Christ en disant que le Logos avait perdu de sa puissance et avait été rabaissé jusqu'à devenir un être humain [4]. Ainsi que Klose l'a très-bien remarqué, Epiphane a probablement mal compris le douzième anathème porté par le synode de Syrmium en 351 (d'après Hilaire, le 11e anathème). Il aura probablement pensé que la transformation du Logos en un être humain étant condamnée dans cet article comme une doctrine hérétique, cette doctrine avait été soutenue par Photin; mais il est bien plus vraisemblable d'admettre que Photin avait reproché aux orthodoxes de soutenir cette opinion, et que le synode s'en était défendu en la condamnant. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, l'affinité de l'enseignement de Photin avec l'ébionitisme et le samosaténisme est facile à constater.

Le premier anathème porté sur cet enseignement fut, ainsi que nous l'avons vu plus haut (page 5), celui que contenait la longue profession de foi des eusébiens, la μακρόστιχος du synode d'Antioche en 344; les eusébiens y appelaient par dérision Photin (φωτεινὸς, homme de lumière), σκοτεινὸς (c'est-à-dire l'homme des ténèbres), et regardaient sa doctrine comme tout à fait identique à celle de Marcel d'Ancyre [5]. A partir de cette époque, plu-

---

(1) V. ces passages dans Vig. de Tapsus et dans Baur a. a. O. S. 547 note.
(2) Marius Mercator, *Dissertatio de duodecim anathemat. Nestor.* p. 164, dans Baur a. a. O. S. 547, note.
(3) Epiph. *hæres.* 71 3. et Baur a. a. O. S. 546 f et note 40.
(4) Vgl. Baur a. a. O. S. 547 note. Dorner a. a. O. S. 881 et 882 note.
(5) Athanas. *de Synod.* c. 26, N. 5 et 6, pag. 591 ed. Patav. Il attribue à l'un et à l'autre la doctrine suivante : le Logos n'est pas éternel et le règne du Fils aura une fin. Nous avons indiqué plus haut (§ 62) comment Marcel entendait ce dernier point, mais il est impossible de savoir si Photin acceptait aussi sur ce point la doctrine de Marcel. Vgl. Baur a. a. O. S. 548; Dorner a. a. O. S. 882.

sieurs synodes eusébiens et orthodoxes s'occupèrent de censurer la doctrine de Photin, mais les données que l'on a sur le temps et sur les villes où ces synodes se sont tenus sont si vagues et si incertaines, que plusieurs savants les ont classés chacun d'une manière différente. Il en a été de ce point historique comme de la chronologie qui a trait à la vie de Paul de Samosate. Ce serait nous laisser entraîner trop loin et faire une besogne par trop ingrate que d'analyser tous les raisonnements faits sur ce sujet par Baronius, Petau, Sirmond, Larroque, Pierre de Marca, Tillemont, Pagi, Coustant, Fabricius, Mansi, Montfaucon, dom Ceillier et d'autres [1]. Nous pensons que dès l'année 345, aussitôt après la fin du concile de Sardique, les évêques orthodoxes réunis en synode à Milan crurent nécessaire de lancer aussi, de leur côté, l'anathème sur Photin, parce que sans cela les rapports qu'il avait avec Marcel d'Ancyre auraient pu faire penser qu'il défendait les erreurs de son disciple. S. Hilaire parle très-brièvement, dans son second fragment [2], de ce synode de Milan et il dit que Photin y fut condamné comme hérétique. Valens et Ursacius appelèrent aussi l'attention du synode de Milan. L'un et l'autre avaient été déposés par le synode de Sardique pour cause d'arianisme, mais leur protecteur l'empereur Constance s'étant réconcilié avec Athanase, ils avaient aussi, de leur côté, voulu se réconcilier avec les partisans

---

(1) Walch (*Ketzerhistorie*, Bd. III, S. 52-56) a exposé tous ces divers systèmes chronologiques ; les principaux écrits sur cette question sont : *Dissertat. de Photino*, etc. (par le P. Petau), imprimée dans Mansi, t. III, p. 185 sqq., et la réponse de Sirmond, *Diatriba examen continens*, etc., imprimée dans les dissertations qui suivent l'ouvrage de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, p. 330 sqq. de l'éd. de Francfort, 1708. Dans le même ouvrage (p. 319 sqq.), se trouve une dissertation de Marca sur le même sujet. Tous les écrits échangés entre Petau et Sirmond au sujet de Photin, etc., ont été réunis dans le 4e vol. des *Opp.* Sirmondi, p. 531 et sqq. de l'éd. de Paris et p. 369 de l'éd. de Venise. Le même problème a été agité surtout par Matthieu de La Roque, théologien réformé de Genève. Cf. *Dissertat. Duplex : I de Photino*, etc. II *de Liberio*, 1670, et les considérations servant de réponse à ce que M. David a écrit contre la dissertation sur Photin, 771. En outre par Mansi, dans sa célèbre dissertation *de Epochis Sardicensis et Sirmiensium conciliorum* (*Collect. concilior.* t. III, p. 8 sqq.), et par Pagi, *Critic. in Annal. Baronii ad annum* 347, 8 et 76 ; 349, 4-9 ; 350, 6 ; 351, 10 sqq. par Tillemont, *Mémoir.* t. VI, art. 41, 44, 46. de sa dissertation sur les ariens et n. 36, 39, 40 et 41 ; en outre par Coustant dans ses notes pour l'édition des *Œuvres de S. Hilaire* par les BB. de Saint-Maur, par Montfaucon dans la *Vita S. Athanasii* (1er vol. de l'éd. de *S. Athanase* par les BB. de Saint-Maur), par Fabricius, *Bibl. Græca*, vol. XI, p. 378, et par Dom Ceillier, l. c. t. IV, p. 704 sqq.

(2) Hilar. *Fragm.* II, n. 19 p. 1296, en allemand dans Walch, a. a. O. S. 44.

de la foi de Nicée et abandonner l'hérésie d'Arius. Ils adressèrent dans cette intention un mémoire au concile de Milan, dans lequel ils prononçaient l'anathème contre Arius et contre tous ceux qui prétendaient que le Fils était né de rien et qui ne le tenaient pas pour éternel [1].

Le synode de Milan demanda aux envoyés des eusébiens, qui avaient été députés par le synode d'Antioche de 344 pour remettre la profession de foi μακρόστιχος, de prononcer à leur tour l'anathème contre l'arianisme. Ces envoyés étaient les évêques Démophile, Macédonius, Eudoxius et Martyrius [2]; ils refusèrent de faire ce qu'on leur demandait, et quittèrent le synode avec un sentiment d'irritation [3].

Deux ans plus tard, en 347, un synode se tint de nouveau en Occident au sujet de Photin; S. Hilaire, qui nous fait encore connaître ce synode, ne dit pas s'il se tint à Rome ou bien de nouveau à Milan [4]. Il s'exprime ainsi : « Deux ans après la condamnation de Photin par le synode de Milan, les évêques de plusieurs provinces se réunirent pour déposer Photin. Il était aussi devenu nécessaire d'excommunier plusieurs évêques, à cause de leur penchant vers l'arianisme et parce qu'ils avaient produit de faux témoignages contre Athanase. Cette mesure avait déterminé (évidemment par crainte de la déposition) Valens et Ursacius à écrire au pape Jules pour lui demander à être admis dans l'Église » (ils n'avaient donc pas été absous et reçus par le synode de Milan, malgré leur anathème contre Arius). Nous possédons encore la lettre qu'ils écrivirent au pape Jules, et nous l'avons utilisée à la page précédente; elle portait encore : « ils accordaient que la mauvaise opinion qu'ils avaient eue antérieurement

---

(1) Voyez la lettre de Valens et d'Ursacius au pape Jules dans Hilar. *Fragm.* t. II, p. 1297, dans Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 58. Sozom. t. III, p. 23. Hard. t. I, p. 691. Mansi, t. III, p. 166. Vgl. Fuchs, a. a. O. Bd. II, S. 172 ff.

(2) Le pape Libère les nomme tous les quatre dans Hilar. (*Fragm.* v. n. 4, p. 1331), Athanase au contraire ne fait pas mention de Démophile (*de Synodis*, c. 26).

(3) C'est ce que nous apprend une lettre du pape Libère, conservée dans un fragment de S. Hilaire (*Fragm.* v, n. 4, p. 1331 éd. Bened.); de même dans Mansi, t. III, p. 202. On a cru jusqu'ici, mais à tort, que le synode de Milan, dont parle Libère, s'était tenu avant le concile de Sardique. Il a eu plutôt en vue le synode dont nous nous occupons présentement. Libère écrivit cette lettre après le synode d'Arles, en 353 ou 354; en disant donc que ces ambassadeurs des eusébiens avaient, huit ans auparavant, assisté au synode de Milan, il fait évidemment allusion à l'année 345.

(4) Hilar. *Opera*, *Fragm.* II, p. 1296, n. 19.

d'Athanase n'était pas fondée, et qu'ils voulaient maintenant entrer en communion avec lui [1], et qu'Arius et ses partisans étaient au contraire de vrais hérétiques, ainsi qu'ils l'avaient déjà déclaré dans leur mémoire adressé au concile de Milan. Ils ajoutent une clause qui mérite d'être mentionnée : « Dans le cas où Athanase ou bien les évêques orientaux voudraient leur faire un procès, et les appeler en jugement (à cause de leur conduite antérieure), ils ne répondraient pas sans l'assentiment du pape [2]. »

S. Hilaire ajoute que cette lettre fut envoyée par les Romains deux ans après la condamnation de Photin [3]. Par Romains il entend surtout les Latins, et en particulier le synode que ces derniers tinrent à Milan, en 345, et dont nous avons déjà parlé plus haut.

Valens et Ursacius envoyèrent vers cette époque une seconde lettre à Athanase (347) et la lui firent parvenir par l'entremise du prêtre Moïse d'Aquilée. Ils déclaraient dans cette lettre vouloir être en communion ecclésiastique avec Athanase et lui demandaient une réponse amicale [4]. Ils obtinrent en effet leur pardon et furent reçus à la communion [5]. Nous disions plus haut qu'il nous était impossible de décider si ce synode s'était tenu à Rome ou à Milan. Les bénédictins de Saint-Maur, qui ont édité les œuvres de S. Hilaire [6], déclarent, et non sans motifs, qu'il s'est tenu à Milan; ils se basent sur cette donnée du synode de Rimini tenu en 359 : ce synode dit que Valens et Ursacius avaient été réintégrés dans l'Église par un concile de Milan [7]. Cette réintégration n'aurait évidemment pas pu avoir lieu lors du synode de 345.

Il fut plus difficile de régler l'affaire de Photin, car cet évêque jouissait d'une grande autorité dans son diocèse par suite de son activité et de son talent pour la prédication, et malgré la dé-

---

(1) Dans le second synode de Milan de 345, ils avaient bien anathématisé Arius, mais ils n'avaient cependant pas voulu entrer en communion avec Athanase. Ils étaient, en effet, ses ennemis personnels, et maintenant ils se montraient disposés à le faire, non pas qu'ils fussent convaincus, mais uniquement, ainsi que le prouve la prompte rétractation qui suivit, parce qu'ils avaient peur d'être déposés.

(2) Nous avons indiqué, p. 15, note 1, l'endroit où se trouve cette lettre.

(3) Hilar. l. c. p. 1298.

(4) Dans Athanas. *Apolog. contr. Arian.* c. 58, p. 139, t. I, p. 1, éd. Patav. Hilar. l. c. p. 1298. Mansi, t. III, p. 166.

(5) Dans les notes sur S. Hilaire, *Frag.* II, p. 1295 et sq.

(6) Hilar. l. c.

(7) Hilar. *Fragm.* VIII, Nr. 2, p. 1344. Mansi, t. III, p. 304.

cision portée contre lui par le synode, il persistait à garder son siége épiscopal [1]. Aussi le même synode qui l'avait condamné crut-il nécessaire, pour donner plus de force à son jugement, de le communiquer aux évêques de l'Orient [2]. Ceux-ci voulurent aussitôt se réunir en synode, et choisirent pour le lieu de leur réunion la ville où Photin était évêque, c'est-à-dire celle même de Sirmium où il avait été condamné à deux reprises comme hérétique [3]. Mais comme les membres de ce synode étaient ou ariens ou eusébiens, ils saisirent cette même occasion pour donner cours à leur ressentiment contre Athanase et contre le synode de Sardique. Aussi, dans leur réponse aux Occidentaux, déclarèrent-ils que Marcel d'Ancyre était, à proprement parler, le père des erreurs de Photin; ils remirent en question toute l'affaire de Marcel, affirmèrent qu'il avait été absous à tort et d'une manière irrégulière par le concile de Sardique, et enfin ils annoncèrent qu'Athanase lui-même avait cessé toute relation ecclésiastique avec Marcel [4].

Le court symbole placé par les évêques du synode de Sirmium en tête de leurs lettres synodales, montre que ces évêques partageaient les erreurs de l'arianisme. On lit, en effet, dans ce symbole : *Profitemur..... et unum unicum ejus Filium, Deum ex Deo, lumen ex lumine,* PRIMOGENITUM OMNIS CREATURÆ.

Cette profession de foi était suivie de la condamnation de Photin et de la remarque contre S. Athanase, afin qu'en acceptant et en signant la lettre synodale, chacun approuvât par le fait même ces trois points [5].

On se demande si ce synode s'est tenu en 349 ou en 350, c'est-à-dire avant ou après la mort de l'empereur Constant. Les bénédictins de Saint-Maur, qui ont donné l'édition des œuvres de S. Hilaire, se prononcent pour 349, parce que Sulpice-Sévère, parlant de ce synode, s'est exprimé comme il suit : « Les évêques qui le composaient ont cherché à tromper les empereurs (il y avait donc alors plusieurs empereurs), en reliant d'une manière artificieuse l'affaire de Photin avec celle de Marcel et d'Athanase. » Les bénédictins concluent de là que Constant

(1) HILAR. *Fragm.* II, n. 21, p. 1299, et SOZOM. IV, p. 6.
(2) HILAR. *Fragm.* II, n. 22, p. 1299.
(3) HILAR. l. c. n. 21.
(4) HILAR. *Fragm.* II, n. 22, 23, p. 1300.
(5) HILAR. *Fragm.* II, l. c. n. 24.

vivait encore à l'époque du synode [1]. Dom Ceillier est contre ce sentiment; il dit que le synode de Milan s'était adressé aux évêques orientaux parce que, depuis la mort de Constant (arrivée en janvier 350), Sirmium n'appartenait plus à l'empire d'Occident (qui était le lot de Magnence), mais avait été ainsi que la Pannonie occupé par le général Betranion, qui se fit proclamer empereur le 1er mai 350, à Sirmium, mais qui, au mois de décembre de la même année, livra de nouveau cette ville à Constance [2].

Dans tous les cas, que le synode se soit tenu avant ou après la mort de Constant, il n'en est pas moins certain que Photin, grâce aux guerres qui agitaient l'empire, put continuer à garder son siége épiscopal; ce n'est guère qu'en 351, et lorsque Constance fut maître de toute la Pannonie et, par conséquent, de Sirmium, qu'on put procéder avec quelque efficacité contre l'évêque récalcitrant.

§ 72.

NOUVEAU SYNODE ET PREMIÈRE FORMULE DE SIRMIUM EN 351.

Sur le désir de l'empereur Constance, qui se trouvait alors lui-même à Sirmium (après la chute de Betranion), un grand synode se réunit en cette même ville, en 351. Il comptait parmi ses membres, Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Basile d'Ancyre [3], Eudoxius de Germanicie, Macedonius de Mopsueste, Marcus d'Arethusa, ainsi que plusieurs autres eusébiens. L'Occident y était représenté par Valens et Ursacius, qui, depuis la mort de l'empereur Constant, se retrouvant sous la domination de Constance, avaient de nouveau embrassé les doctrines eusébiennes [4]. Socrate [5], Sozomène [6] ne nomment, il est vrai, que Valens comme ayant assisté au synode; mais, par contre, ils indiquent aussi comme y ayant pris part, l'évêque Osius, qui n'était certainement

---

(1) Voy. la note b sur Hilar. *Fragm.* II, n. 21, p. 1299.
(2) Dom Ceillier, l. c. t. IV, p. 714 sq.
(3) Marcel avait été, depuis peu, chassé de nouveau de son siége épiscopal, peut-être à la suite du synode de Sirmium de 349 ou de 350. Cf. Sozom. IV, p. 2. Socrat. II, p. 29.
(4) Tillemont, t. VI, art. 45, *sur les Ariens*, p. 149.
(5) Socrat. t. II, 29.
(6) Sozom. IV, 6.

pas à Sirmium, pas plus que les autres évêques de l'empire de Magnence (351) [1].

Le synode déposa Photin pour avoir partagé les erreurs de Sabellius et de Paul de Samosate, et il publia en même temps un symbole un peu ambigu suivi de vingt-sept anathèmes. On a appelé ce document *première formule de Sirmium*. Ce symbole nous a été conservé par Athanase, Hilaire et Socrate [2]. Il est tout à fait identique avec le 4e symbole d'Antioche, dont il a été question plus haut (t. I, p. 519). Les expressions de ce symbole ont une physionomie tout à fait orthodoxe et, dès la première phrase, il anathématise l'arianisme proprement dit, mais d'un autre côté il évite l'ὁμοούσιος et la précision du concile de Nicée. Socrate dit que l'évêque Marcus d'Aréthusa avait composé ce symbole, mais cette assertion découle de ce que le même historien avait dit, au sujet du 4e symbole d'Antioche. Nous avons vu plus haut que, d'après lui, ce n'était pas le synode, mais bien les quatre évêques députés à l'empereur par le synode, et au nombre desquels se trouvait Marcus, qui avaient composé ce symbole.

Les anathèmes prononcés à Sirmium sont ainsi conçus [3] :

CAN. I.

Τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι ἦν χρόνος ἢ αἰὼν, ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἡ ἁγία καὶ Καθολικὴ Ἐκκλησία.

« Ceux qui disent que le Fils est né du néant ou d'un être autre que Dieu (c'est-à-dire qu'il est d'une autre substance que Dieu), ou bien qu'il y a eu un temps où le Fils n'était pas, ceux-là sont rejetés par la sainte Église catholique. »

CAN. II.

Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν δύο λέγει Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un appelle le Père et le Fils deux Dieux, qu'il soit anathème [4]. »

---

(1) Cf. les notes de Valois sur SOCRAT. II, p. 29.

(2) ATHANAS. *de Synod.* c. 27. — HILAR. *de Synod.* c. 38, p. 1174 sqq. — SOCRAT. II, p. 30. Il a été aussi imprimé dans MANSI, t. III, p. 257 sqq. et dans HARD. t. I, p. 702.

(3) Dans Athanase, Hilaire et Socrate, ll. cc. — Vgl. sur ces anathèmes FUCHS, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. II, S. 188 ff.

(4) Comme Photin déclarait que le Logos avait reposé dans le Père, de toute éternité, *sans être engendré*, on lui reprochait d'enseigner qu'il y avait deux Dieux, puisqu'il prétendait qu'il y avait deux êtres non engendrés, le Père et le Logos. Au lieu de Logos, le synode dit : le Fils, quoique Photin fît une distinction entre les deux. V. plus haut, p. 11, de même que les anathèmes 10, 15, 16, 26.

CAN. III.

Εἴ τις λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰώνων Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογοίη, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Christ est Dieu et Fils de Dieu avant tous les temps, sans admettre qu'il a aidé le Père dans la création de toutes choses, qu'il soit anathème [1]. »

CAN. IV.

Εἴ τις τὸν ἀγγέννητον, ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Non-engendré ou une partie de lui est né de Marie, qu'il soit anathème [2]. »

CAN. V.

Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν Υἱὸν εἶναι, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Fils était, il est vrai, avant Marie, mais seulement dans la prescience de Dieu, et s'il ne reconnaît pas plutôt qu'il a été engendré de Dieu avant tous les temps, qu'il était en Dieu avant tous les temps et que c'est par lui que tout a été créé, qu'il soit anathème [3]. »

CAN. VI.

Εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que la substance de Dieu s'étend ou se rétrécit, qu'il soit anathème. »

CAN. VII.

Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, τὸν Υἱὸν λέγοι ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ Υἱὸν ὀνομάζοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit qu'en s'étendant, la substance de Dieu forme le Fils, ou s'il appelle Fils l'extension de la substance de Dieu, qu'il soit anathème [4]. »

---

(1) C'est là le sens que présente le texte grec ; celui du texte latin est un peu différent : *Et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante sæcula Filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur, anathema sit.*

(2) Cet anathème est dirigé en partie contre le sabellianisme, et, en partie, contre Marcel et Photin, dans ce sens que, d'après ces deux évêques, le Logos n'avait pas été engendré et que le Non-engendré s'était étendu sur le Christ au moyen de l'ἐνέργεια δραστική.

(3) Cet anathème est évidemment dirigé contre Photin, qui par Fils entendant seulement la réunion du divin avec l'homme, regardait le Fils comme plus jeune que Marie; quand on lui opposait les passages de la Bible qui parlent de l'éternité du Fils, il répondait « que le Fils avait existé, en effet, de toute éternité dans la prescience de Dieu, mais qu'il n'avait pas existé de toute éternité d'une manière absolue. » Vgl. Baur, a. a. O. S. 543, et Neander *Kirchengesch.* 2. Aufl. 3. Abthlg. Bd. IV, S. 817.

(4) Baur suppose (a. a. O. S. 548, n. 40) que le concile n'anathématise pas

CAN. VIII.

Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢν προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un appelle le Fils de Dieu λόγος ἐνδιάθετος ou bien προφορικὸς, qu'il soit anathème [1]. »

CAN. IX.

Εἴ τις ἄνθρωπον μόνον λέγει τὸν ἐκ Μαρίας Υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un regarde le Fils de Marie comme étant un simple homme, qu'il soit anathème. »

CAN. X.

Εἴ τις Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν ἐκ Μαρίας λέγων Θεὸν, τὸν ἀγγέννητον οὕτω νοεῖ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un croit que le Dieu-homme né de Marie est le Non-engendré (lui-même), qu'il soit anathème [2]. »

CAN. XI.

Εἴ τις τὸ, Ἐγὼ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ· μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεὸς, ἐπ' ἀναιρέσει εἰδώλων καὶ τῶν μὴ ὄντων Θεῶν εἰρημένον, ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ μονογενοῦς πρὸ αἰώνων Θεοῦ Ἰουδαϊκῶς ἐκλαμβάνοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un entend à la manière des juifs ces paroles d'Isaïe [3] : « Je suis le premier et le dernier et en dehors de moi il n'y a pas de « Dieu, » de telle sorte que, par ces paroles, il nie l'existence de celui qui est né Dieu, Fils unique avant tous les temps, qu'il soit anathème [4]. »

CAN. XII.

Εἴ τις τὸ, Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγγένετο, ἀκούων τὸν Λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλῆσθαι νομίζοι, ἢ τροπὴν ὑπομεμεννηκότα ἀνειληφέναι τὴν σάρκα λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

(11 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un entendant ces paroles : « Le « Logos s'est fait chair, » croit que le Logos s'est changé en chair, ou bien qu'en prenant chair il a souffert un changement, qu'il soit anathème [5]. »

---

ici une proposition de Photin lui-même, mais une erreur que Photin attribuait à tort à l'Eglise catholique ; c'est ce qui a eu aussi lieu pour l'anathème 12. Je croirais plus volontiers que l'on anathématise ici une opinion de Photin lui-même, mais assez inexactement reproduite. Vgl. Klose, a. a. O. S. 74.

(1) La doctrine de Photin est encore ici mal comprise, car ce n'est pas au Fils, mais bien au Logos, que Photin appliquait les termes ἐνδιάθετος et προφορικὸς. Klose (a. a. O. S. 72) a mal traduit cette phrase, car il a pris le sujet pour l'attribut.

(2) Voy. la note sur l'anathème 2.

(3) Isaie, 44, 6.

(4) Dans Hilaire, cet anathème est rangé sous le n° 23.

(5) Voy. plus haut, p. 13, et Klose, a. a. O. S. 77 f.

CAN. XIII.

Εἴ τις τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐσταυρωμένον ἀκούων, τὴν θεότητα αὐτοῦ φθορὰν, ἢ πάθος, ἢ τροπὴν, ἢ μείωσιν, ἢ ἀναίρεσιν ὑπομεμενηκέναι λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

(12 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un entendant ces mots : « Le Fils « unique de Dieu a été crucifié, » croit que sa divinité a passé par une subversion, par la souffrance, par le changement, par l'amoindrissement ou pour l'anéantissement, qu'il soit anathème [1]. »

CAN. XIV.

Εἴ τις τὸ, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον, μὴ τὸν Πατέρα πρὸς τὸν Υἱὸν λέγειν, ἀλλ' αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν λέγοι τὸν Θεὸν εἰρηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω.

(13 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un dit que ces mots : « Faisons « l'homme, » n'ont pas été dits au Fils par le Père, mais que le Père se les est dits à lui-même (c'est-à-dire les a dits au Logos existant en lui d'une manière impersonnelle), qu'il soit anathème [2]. »

CAN. XV.

Εἴ τις μὴ τὸν Υἱὸν λέγοι τὸν Ἀβραὰμ ἑωρᾶσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀγγέννητον Θεὸν, ἢ μέρος αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

(14 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas apparu à Abraham, mais que c'est le Dieu non engendré, ou une partie de ce Dieu qui lui a apparu, qu'il soit anathème. »

CAN. XVI.

Εἴ τις τῷ Ἰακὼβ μὴ τὸν Υἱὸν, ὡς ἄνθρωπον, πεπαλαικέναι, ἀλλὰ τὸν ἀγγέννητον Θεὸν, ἢ μέρος αὐτοῦ λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

(15 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas combattu comme un homme avec Jacob, mais que c'est le Dieu non engendré ou une partie de ce Dieu qui a combattu, qu'il soit anathème [3]. »

CAN. XVII.

Εἴ τις τὸ, Ἔβρεξε Κύριος πῦρ παρὰ Κυρίου, μὴ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκλαμβάνοι, ἀλλ' αὐτὸν παρ' ἑαυτοῦ λέγει βεβρεχέναι, ἀνάθεμα ἔστω. Ἔβρεξε γὰρ Κύριος ὁ Υἱὸς παρὰ Κυρίου τοῦ Πατρός.

(16 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un entend ces paroles de Moïse [4] : « Le Seigneur fit pleuvoir du feu du Seigneur, » non pas du Fils et du Père, mais s'il dit que le Père a fait pleuvoir de lui-même, qu'il

---

(1) Cet anathème, de même que le précédent, n'est pas une condamnation de la doctrine de Photin lui-même, c'est plutôt une condamnation de ce que Photin regardait à tort comme étant la doctrine orthodoxe. Vgl. Klose, a. a. O. S. 78.

(2) Voyez, p. 11, ce qui a été dit sur l'enseignement de Photin.

(3) Voy. plus haut la remarque faite au sujet du second anathème.

(4) I Moise, 19, 24.

soit anathème. Car c'est le Seigneur, c'est-à-dire le Fils, qui a fait pleuvoir du Seigneur, c'est-à-dire du Père [1]. »

CAN. XVIII.

Εἴ τις ἀκούων Κύριον τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν Κύριον, καὶ Κύριον τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν· ἐπεὶ Κύριος ἐκ Κυρίου, δύο λέγει Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρί. Οὔτε γὰρ κατῆλθεν ἐπὶ Σόδομα ἄνευ βουλῆς τοῦ Πατρὸς, οὔτε ἔβρεξεν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ παρὰ Κυρίου, αὐθεντοῦντος δηλαδὴ τοῦ Πατρός. Οὔτε κάθηται ἐκ δεξιῶν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀκούει λέγοντος τοῦ Πατρὸς, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἀνάθεμα ἔστω.

(17 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un entend ces paroles : « Le Père « est le Seigneur et le Fils est le Seigneur, » et : « Le Père et le Fils « sont le Seigneur » (car celui-ci est le Seigneur issu du Seigneur), et s'il conclut de là qu'il y a deux Dieux, qu'il soit anathème ; car nous ne plaçons pas le Fils sur la même ligne que le Père, mais nous le subordonnons au Père (οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρί [2]) ; car le Fils n'est pas descendu sur Sodome sans la volonté du Père, il n'a pas fait pleuvoir de lui-même, mais bien du Seigneur (c'est-à-dire d'après la volonté du Père). Il est bien évident en effet que le Père a seul la puissance par lui-même ; et le Fils ne s'assied pas de lui-même à la droite du Père, mais seulement lorsqu'il a entendu la parole du Père : Assieds-toi à ma droite. »

CAN. XIX.

Εἴ τις τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἓν πρόσωπον λέγει, ἀνάθεμα ἔστω.

(18 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une personne (ἓν πρόσωπον), qu'il soit anathème. »

CAN. XX.

Εἴ τις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Παράκλητον λέγων, τὸν ἀγγέννητον λέγοι Θεὸν, ἀνάθεμα ἔστω.

(19 dans S. Hilaire). Si quelqu'un appelant le Saint-Esprit Paraclet dit de lui qu'il est le Dieu non engendré, qu'il soit anathème [3]. »

---

(1) Cet anathème est encore dirigé contre l'opinion de Photin, qui ne voulait pas attribuer au Logos une personnalité proprement dite. Vgl. Klose, a. a. O. S. 72.

(2) Ces mots présentent, il est vrai, un sens tout à fait arien. On voit cependant par ce qui suit que ces paroles doivent être interprétées de la manière suivante : Le Fils n'est pas égal au Père et lui est subordonné, dans ce sens que le Fils n'a pas *ex se*, mais bien *ex Patre*, son *esse*, et par conséquent sa puissance. Dans son livre *de Synodis*, n. 51, p. 1182, S. Hilaire de Poitiers a aussi expliqué *in bonam partem* ces paroles de la première formule de Sirmium, il les regarde comme l'antithèse de l'identité complète établie entre le Père et le Logos (Λογοπάτωρ) par Photin. Il ne faut cependant pas oublier que ces anathèmes de Sirmium ont été prononcés par des eusébiens et des semi-ariens.

(3) Ainsi que nous l'avons dit plus haut, par le Saint-Esprit Photin entendait simplement une extension accessoire de Dieu.

CAN. XXI.

Εἴ τις, ὡς ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, μὴ ἄλλον λέγοι τὸν Παράκλητον παρὰ τὸν Υἱόν· εἴρηκε γὰρ, καὶ ἄλλον Παράκλητον πέμψει ὑμῖν ὁ Πατὴρ, ὃν ἐρωτήσω ἐγώ· ἀνάθεμα ἔστω.

(20 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un ne regarde pas, ainsi que le Seigneur nous l'a enseigné, le Paraclet comme étant un autre que le Fils (car il a dit : Et le Père vous enverra un autre Paraclet que je lui demanderai), qu'il soit anathème [1]. »

CAN. XXII.

Εἴ τις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον μέρος λέγοι τοῦ Πατρὸς, ἢ τοῦ Υἱοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

(21 dans S. Hilaire). « Si quelqu'un appelle le Saint-Esprit une partie du Père et du Fils, qu'il soit anathème. »

CAN. XXIII.

Εἴ τις τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τρεῖς λέγοι Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω.

(22 dans S. Hilaire), « Si quelqu'un appelle le Père, le Fils et le Saint-Esprit trois Dieux, qu'il soit anathème. »

CAN. XXIV.

Εἴ τις βουλήσει τοῦ Θεοῦ, ὡς ἓν τῶν ποιημάτων λέγοι γεγονέναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un dit que le Fils est arrivé à l'existence par la volonté du Père et comme y arrivent les créatures, qu'il soit anathème [2]. »

CAN. XXV.

Εἴ τις μὴ θελήσαντος τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι λέγοι τὸν Υἱὸν, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ βιασθεὶς ὁ Πατὴρ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεὶς, ὡς οὐκ ἠθέλησεν, ἐγγέννησε τὸν Υἱὸν; ἀλλ' ἅμα τε ἠβουλήθη, καὶ ἀχρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν, (ἀνάθεμα ἔστω).

« Si quelqu'un dit que le Fils a été engendré sans la volonté du Père, qu'il soit anathème, car le Père n'a pas engendré le Fils d'une manière forcée et comme une nécessité de sa nature quand même il ne l'aurait pas voulu ; mais aussitôt qu'il l'a voulu, en dehors de tous les temps, et sans souffrir de changement, il l'a engendré de lui-même et lui a donné l'existence [3]. »

---

(1) Cet anathème a été porté contre Photin, parce qu'il n'établissait pas une différence suffisante entre le Fils et le Saint-Esprit.

(2) Voy. sur cet anathème ce qui a été dit au sujet de l'anathème précédent; à partir de ce Nr., les anathèmes sont énumérés dans S. Hilaire dans le même ordre que dans le texte grec.

(3) Athanase et ceux qui professaient la foi de Nicée avaient été scandalisés

CAN. XXVI.

Εἴ τις ἀγγέννητον καὶ ἄναρχον λέγοι τὸν Υἱὸν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ δύο ἀγγέννητα λέγων, καὶ δύο ποιῶν Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω. Κεφαλὴ γὰρ, ὅ ἐστιν ἀρχὴ πάντων, ὁ Υἱὸς, κεφαλὴ δὲ, ὅ ἐστιν ἀρχὴ τοῦ Χριστοῦ, ὁ Θεός· οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἄναρχον τῶν ὅλων ἀρχὴν δι' Υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀνάγομεν.

« Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas été engendré et qu'il n'a pas son fondement dans un autre, si bien qu'il admette deux êtres non engendrés n'ayant pas leur fondement dans un autre, et par conséquent qu'il admette deux Dieux, qu'il soit anathème ; car la tête et le fondement de tout est le Fils, et Dieu est, à son tour, la tête et le fondement du Christ. De cette manière nous ramenons tout avec piété, par le Fils, au principe infini de toutes choses (c'est-à-dire à l'être qui seul a l'*esse ex se ipso*) [1]. »

Pour donner une fois de plus le véritable sens de la doctrine chrétienne, nous ajoutons :

CAN. XXVII.

Εἴ τις Χριστὸν Θεὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ προαιώνιον ὄντα, καὶ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ λέγοι· ἀλλ' ἐξ οὗ ἐκ Μαρίας ἐγγεννήθη, ἐκ τότε καὶ Χριστὸν καὶ Υἱὸν κεκλῆσθαι, καὶ ἀρχὴν εἰληφέναι τοῦ Θεὸν εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un n'appelle pas le Christ Dieu et Fils de Dieu avant tous les temps, qui a été le coadjuteur du Père pour la création de toutes choses ; mais s'il dit qu'il n'a été appelé Christ et Fils que depuis qu'il est né de Marie, et s'il prétend qu'il a eu, comme Dieu, un commencement, qu'il soit anathème [2]. »

Nous avons indiqué plus haut la date de 351 comme étant celle du synode de Sirmium, parce que c'est celle qui est donnée par Socrate et Sozomène [3]. Ils disent en effet : Le synode s'est tenu

---

de cette proposition arienne : « Le Père a engendré le Fils par sa volonté, » car ce qui arrive par la volonté de quelqu'un n'arrive pas nécessairement ; tandis que le Fils, ajoutaient-ils, avait été engendré par la nature même du Père et indépendamment de sa volonté. Les eusébiens n'acceptèrent pas ce raisonnement, et déjà dans le 5e symbole d'Antioche, c'est-à-dire dans leur μακρόστιχος, ils réitérèrent leur proposition que le Père avait engendré le Fils par sa volonté. Les eusébiens furent de nouveau attaqués pour cette persistance, et on interpréta ces mots comme s'ils plaçaient le Fils au rang des créatures tout à fait dépendantes de la volonté de Dieu ; c'est pour répondre à ces attaques que les eusébiens prononcèrent leur vingt-quatrième anathème ; mais comme ils se refusaient à accepter le symbole d'Athanase, ils se hâtèrent de condamner dans le vingt-cinquième anathème ceux qui prétendaient que le Fils était né « nécessairement » et « de la nature de Dieu. »

(1) Cet anathème est dirigé contre Photin. Voy. la note concernant le second anathème.

(2) Cet anathème est évidemment dirigé contre Marcel et contre Photin. Voy. t. I, p. 467, et t. II, p. 11.

(3) Socrate, II, 29, et Sozomène, IV, 6.

dans les premiers jours qui ont suivi le consulat de Sergius et de Nigrinianus, et lorsque la guerre avait empêché l'élection des nouveaux consuls. Cette donnée a été suivie par la plupart des historiens, en particulier par Petau, Pagi, Larroque, Pierre de Marca, Tillemont, Coustant, dom Ceillier, Walch, etc. Le P. Sirmond a mieux aimé adopter la date de 357 ; enfin la date de 358 a été adoptée par Mansi, Fabricius et Massari [1].

Après avoir rédigé et proclamé cette première formule de Sirmium, le synode proposa à Photin de la signer et de prouver par là qu'il renonçait à ses erreurs. A cette condition, on lui permettait de rester dans son évêché. Au lieu d'accéder à cette proposition, Photin se plaignit auprès de l'empereur de l'injustice qui lui était faite et il demanda à disputer avec ses adversaires en présence de l'empereur, et devant des juges que l'empereur aurait lui-même nommés. On choisit pour juges six sénateurs, et Basile d'Ancyre, qui fut plus tard le chef des semi-ariens, fut nommé pour disputer avec Photin. Des notaires écrivirent avec soin les discours des deux adversaires, et on rédigea trois exemplaires de ces procès-verbaux; malheureusement ils sont maintenant également perdus tous les trois. La discussion fut longue et acharnée à cause de l'argumentation sophistique de Photin; mais Basile en eut complétement raison, si bien que l'empereur expulsa Photin de la ville de Sirmium et l'envoya en exil [2]. Quelque temps après, le synode tenu à Milan, en 355, excommunia de nouveau Photin [3]. Sous Julien l'Apostat, Photin revint probablement de l'exil avec les autres évêques qui furent rappelés, mais il fut de nouveau banni par l'empereur Valentinien. Il mourut en exil en 366 [4]. Après sa mort, plusieurs synodes renouvelèrent la sentence portée sur sa doctrine, entre autres celui qui s'est tenu à Rome en 375 sous le pape Damase, de même que le 2e concile œcuménique [5].

---

(1) Nous avons indiqué un peu plus haut, p. 14, les auteurs à consulter sur cette question. Cf. Walch, *Ketzergesch*. Bd. III, S. 52 ff, de même que Fuchs, a. a. O. S. 187; Fuchs rend compte de deux monographies d'un savant italien Josaphat Massari, dont l'une concerne le synode de Sirmium tenu contre Photin, et l'autre, le synode d'Ariminium : elles sont de 1778 et 1779.

(2) Socrate, II, 30; Sozomène, IV, 6 ; Epiphan. *hæres*. 71, c. 1 sqq.

(3) Mansi, t. III, p. 236, 631.

(4) Dom Ceillier, t. IV, p. 743.

(5) Vgl. Walchs, *Ketzerhist*. Bd. III, 63.

§ 73.

MORT DE L'EMPEREUR CONSTANT. LE PAPE LIBÈRE.

En reportant nos regards sur l'année 351, nous avons à constater les suites désastreuses qu'eut, pour la doctrine de Nicée et pour ses défenseurs, la mort trop prématurée de l'empereur Constant. Les eusébiens n'avaient pas attendu cette mort pour ouvrir de nouvelles intrigues contre Athanase; ils l'avaient fait dès son retour à Alexandrie, et même, au rapport de Socrate [1], avant ce retour; après la mort de Constant, ils agirent avec beaucoup plus d'audace, d'autant plus qu'Athanase déposait et faisait remplacer par d'autres clercs ceux qui ne professaient pas la foi de Nicée. Les eusébiens prétendaient même qu'il voulait étendre son autorité jusque sur des diocèses étrangers (dont il était le métropolitain supérieur). Les intrigues des eusébiens furent d'abord sans résultat, car nous possédons encore une lettre de l'empereur Constance à Athanase, lettre écrite après la mort de Constant, et dans laquelle l'empereur promet à l'évêque d'Alexandrie de lui conserver sa protection [2].

Les bénédictins de Saint-Maur [3] ont pensé qu'en écrivant cette lettre l'empereur avait obéi aux exigences de la politique. La situation était critique, et, pendant ces temps de guerre, Constance avait voulu s'assurer la bienveillance d'un homme aussi influent que l'était S. Athanase, et, par là même, conserver l'Égypte à sa cause.

Un autre événement, important à noter dans une histoire de l'Église, fut la grande victoire remportée par Constance à Mursa sur l'usurpateur Magnence le 28 septembre 351. L'évêque de Mursa, Valens, se trouvait alors dans le cortége de l'empereur. Ayant appris, avant ce dernier, le résultat de cette terrible bataille à laquelle l'empereur n'assista pas, Valens se hâta de l'annoncer à Constance et il affirma qu'un ange lui en avait appris la nou-

---

(1) SOCRAT. II, 26.
(2) Cette lettre a été rédigée en latin. Il en a été fait deux traductions grecques peu littérales, dont l'une se trouve dans S. Athanase, *Apolog. ad imperatorem Constantium*, c. 23, et *Hist. Arianorum ad monachos*, c. 24; l'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase fait mention de cette lettre. V. LARSOW, a. a. O. S. 33. Nr XXII.
(3) *Vita S. Athanas.* p. LII, éd. Patav.

velle; aussi, à partir de ce moment, se trouva-t-il en grande faveur auprès de l'empereur [1].

A cette époque Valens et Ursacius abandonnèrent, sur les instances de Leontius Castratus, évêque d'Antioche, qui était imbu des idées ariennes, le parti de la foi de Nicée, et ils expliquèrent leur conduite antérieure en disant qu'ils n'avaient agi comme ils l'avaient fait que par peur de l'empereur Constant[2]. Avec eux et avec Leontius se liguèrent Georges évêque de Laodicée, Acacius de Césarée en Palestine, Théodore d'Héraclée et Narcisse de Néronias, les chefs du parti des semi-ariens, et ils unirent leurs efforts pour déterminer l'empereur à prendre de nouveau en mains la direction du parti opposé à la foi de Nicée. Constance parut en effet vouloir accepter ce rôle, lorsque, après la bataille de Mursa, il préparait une seconde expédition contre Magnence. Aussi recommanda-t-il aux évêques dont nous avons parlé plus haut de travailler l'opinion dans ce sens, et ce fut dans ces sentiments qu'il se dirigea vers Rome au printemps de 352 pour faire la guerre contre Magnence qui venait de s'enfuir de l'Italie [3]. Sur ces entrefaites mourut, le 12 avril 352, un des plus inébranlables défenseurs de S. Athanase et de la foi de Nicée, le pape Jules Ier, et le 22 mai suivant on lui donna pour successeur le pape Libère.

Un fragment qui se trouve dans S. Hilaire contient une lettre de ce pape commençant par ces mots : *Studens paci* [4], d'après laquelle les évêques orientaux auraient porté, du vivant même du pape Jules, de nouvelles plaintes contre Athanase, ce qui aurait déterminé le pape Libère à envoyer, dès son entrée au pouvoir, des ambassadeurs à Alexandrie, afin d'engager Athanase à se rendre à Rome pour répondre aux accusations portées contre lui. Dans le cas où il refuserait de le faire, il serait retranché de l'Église. Comme Athanase ne s'était pas rendu à cette invitation, Libère déclarait, dans la lettre dont nous parlons, qu'il ne voulait plus désormais communiquer avec lui, mais qu'il communiquerait avec les Orientaux (c'est-à-dire avec les eusébiens).

---

(1) Tel est le récit de Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, lib. II, p. 345 sqq. dans le 6e vol. de la *Bibliothec. maxim. Patrum*. Lugdun. 1677. Cf. p. LII et LIII. de la *Vita S. Athanas.* dans le 1er vol. de l'édition des *Œuvres de S. Athanase*, par les bénéd. de Saint-Maur.
(2) ATHANAS. *Hist. Arianor. ad monachos*, c. 28 et 29.
(3) ATHANAS. *ibid.* c. 30 et 31.
(4) HILAR. *Fragment.* IV, p. 1327, et MANSI, t. III, p. 208.

Cette lettre est évidemment apocryphe, ainsi que Baronius et les bénédictins de Saint-Maur [1] l'ont déjà prouvé, et c'est ce que nous avons démontré nous-même en 1853 dans le *Tübinger theologisch Quartalschrift*, 1853, S. 263 ff. Nous nous sommes appuyé, pour le faire, sur les motifs suivants :

a) Dans les premiers temps de son pontificat, le pape Libère déploya, ainsi que nous le verrons plus loin, une grande activité en faveur d'Athanase et de la foi de Nicée.

b) S. Athanase ne dit pas un seul mot qui puisse faire soupçonner que le pape Libère ait refusé avant son exil de communiquer avec lui.

c) Au contraire, il dit explicitement que c'est seulement après son retour de l'exil que Libère s'est laissé intimider par des menaces, mais qu'avant cette époque il s'était montré très-ferme et qu'il avait répondu d'une manière très-noble à l'eunuque impérial Eusèbe député vers lui pour le gagner [2].

d) Libère déclara en particulier à cet ambassadeur impérial qu'il ne pouvait pas condamner Athanase, déjà déclaré innocent par deux synodes, que l'Église romaine avait laissé partir en paix et qu'il avait lui-même connu et aimé lorsqu'il se trouvait à Rome (c'est-à-dire sous le pape Jules et lorsque Libère n'était pas encore pape [3]). Libère n'aurait évidemment pas parlé ainsi, si dès le début de son pontificat il avait rompu toute relation avec Athanase.

e) Plus tard, Libère fut même accusé par les adversaires de S. Athanase d'avoir fait disparaître des libelles qui lui avaient été adressés et qui étaient dirigés contre S. Athanase (toute l'affaire fait voir qu'il s'agit du commencement du pontificat du pape Libère), et le pape répond à cette accusation en disant qu'il avait communiqué ces écrits à son synode, mais qu'il y avait eu un plus grand nombre d'évêques pour S. Athanase que contre lui [4].

f) Enfin les ariens firent circuler à cette époque plusieurs lettres apocryphes, ainsi que le prouva S. Athanase [5], et une de ces lettres fut lue au concile de Sardique [6].

---

(1) V. l'édit. des *Œuvres de S. Hilaire* par les bénéd. de Saint-Maur.
(2) Voy. tout le passage de S. Athanase dans son *Hist. Arian. ad monach.* c. 35 et sqq. Voy. aussi plus bas, p. 38.
(3) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 36.
(4) Hilar. *Fragm.* V, n. 2, p. 1330.
(5) Athanas. *Apolog. ad Constantium imperator.* c. 6, 11, 19.
(6) Cf. Hilar. *Fragm.* II, n. 3, p. 1285.

Lorsque Athanase s'aperçut de l'orage qui se formait contre lui, il envoya plusieurs évêques comme ambassadeurs à l'empereur Constance. Parmi ces évêques se trouvait Sérapion évêque de Thmuis, célèbre par sa sainteté. Ces envoyés avaient pour mission de démontrer la fausseté des accusations portées contre S. Athanase, mais ils ne purent réussir à détromper l'empereur[1].

Quelque temps après, au mois d'août 353, l'usurpateur Magnence se perça lui-même de son épée à Lyon, après avoir vu son armée l'abandonner en criant, Vive Constance! Avant de finir de cette manière, il avait massacré ses plus proches parents pour les sauver de la vengeance de l'empereur. Constance se trouva donc le seul maître de tout le grand empire de son père[2], et il manifesta de plus en plus son projet de faire dominer l'arianisme et de détruire la doctrine de l'*homoousios*, qu'il supposait être une doctrine sabellienne. Il ne s'inspirait pas seulement, en agissant ainsi, des conseils de son évêque-chapelain, mais aussi de ceux de sa femme Eusebia, qu'il avait épousée peu auparavant, au commencement de l'année 353, et qui jusqu'à sa mort, arrivée en 360, fut toujours tenue par lui en grande estime. C'était une arienne très-zélée, aussi le pape Libère lui renvoya-t-il l'argent qu'elle lui avait fait remettre pour des aumônes, en lui faisant dire qu'elle pouvait choisir des évêques ariens pour distribuer ses libéralités[3]. Elle joua un rôle analogue à celui qu'avaient joué antérieurement d'autres princesses, en particulier Constantia et la mère de Julien l'Apostat[4]. Aussi S. Athanase pouvait-il dire avec raison que les femmes avaient eu une grande influence sur les affaires de l'arianisme[5].

La première chose à faire pour battre en brèche la vraie foi était évidemment de renverser Athanase, aussi imagina-t-on pour y parvenir un plan plein de perfidie. On remit à l'empereur, probablement en l'instruisant de ce qui se passait, une lettre que

---

(1) SOZOMÈNE, IV, 9. — *Vita Athanas.* p. 54, dans le 1er vol de l'éd. des bénéd. de Saint-Maur.

(2) Constance ressentit une si grande joie de cet événement qu'il se laissa donner le titre de αἰώνιος Βασιλεὺς; aussi S. Athanase et d'autres Pères de l'Eglise firent-ils la remarque que les ariens accordaient à un homme l'épithète de « Eternel » qu'ils refusaient au Fils de Dieu. Cf. ATHAN. *de Synod.* c. 3.

(3) THEOD. II, 16.

(4) ATHANAS. *Histor. Arian. ad monach.* c. 5. Cf. § 45, 46 et 47.

(5) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 6.

l'on supposait avoir été envoyée par S. Athanase et dans laquelle on faisait demander à l'évêque d'Alexandrie la permission de se rendre à la cour. On espérait que là il serait plus facile d'avoir raison de lui, plutôt qu'à Alexandrie où il jouissait d'une si grande autorité. Constantin accéda à la prétendue demande et envoya un officier du palais, Montanus, porter sa réponse à Alexandrie; ceci se passait vers la fin de l'année 353. Athanase reconnut aussitôt l'embûche qu'on lui dressait et répondit : « Si l'empereur l'ordonne explicitement, je paraîtrai, mais je n'ai rien demandé. » Il resta donc à Alexandrie, et ses ennemis ne manquèrent pas de proclamer aussitôt que ce procédé était un crime énorme [1]. Un autre prétexte se présenta bientôt pour attaquer encore S. Athanase. Depuis longtemps les églises d'Alexandrie étaient trop petites, et c'était pour ce motif que déjà, dix ans auparavant, le faux évêque Grégoire avait commencé de transformer en une église le temple d'Adrien. Cette transformation n'était pas encore terminée, et l'église n'avait pas encore été consacrée, lorsque, le jour de la fête de Pâques, Athanase y célébra sur la demande du peuple le service divin, parce que la veille la cathédrale avait été tellement remplie de monde que plusieurs personnes en étaient sorties contusionnées. Les ariens, affichant tout d'un coup un rigorisme sévère, se plaignirent à l'empereur du grand scandale qu'avait donné Athanase en célébrant le service divin dans une église non consacrée [2]. Ils accusèrent aussi Athanase d'avoir sans relâche irrité Constant contre son frère [3] et enfin d'avoir envoyé à l'usurpateur Magnence, dès le commencement de sa révolte, une lettre très-flatteuse pour avoir ses bonnes grâces [4].

Ces nouvelles accusations contre S. Athanase furent communiquées au pape Libère de même qu'à l'empereur; mais les amis de S. Athanase ne restèrent pas non plus oisifs et quatre-vingts évêques envoyèrent à Rome un mémoire justificatif en faveur de S. Athanase [5].

Aussi le pape Libère jugea-t-il nécessaire, après avoir, paraît-il,

---

(1) Athanas. *Apolog. ad Constant. imper.* c. 19 sqq.
(2) Athanas. *ibid.* c. 14 sqq. Voy. t. II, p. 3, not. 3.
(3) Athanas. *ibid.* c. 2 sqq.
(4) Athanas. *ibid.* c. 6 sqq.
(5) Hilar. *Fragm.* V, 2, p. 1330.

tenu un synode romain [1], de convoquer un grand concile [2] et, au commencement, il obtint la permission qu'il avait demandée, pour le faire, à l'empereur Constance [3].

Sur ces entrefaites Constance avait établi, après la mort de Magnence, sa résidence à Arles dans les Gaules (depuis le mois d'octobre 353 jusqu'au printemps de 354). Le pape envoya à cette ville des ambassadeurs pour demander à l'empereur de convoquer à Aquilée le concile déjà promis et qui devait rétablir la paix de l'Église après la fin des discordes civiles. A la tête de cette ambassade se trouvait Vincent évêque de Capoue, qui, à Nicée, n'étant encore que simple prêtre, avait, conjointement avec Osius, exercé la présidence du concile; on lui avait adjoint pour sa nouvelle mission Marcel évêque de la Campanie [4]. Les deux évêques durent remettre à l'empereur les écrits qui avaient paru à Rome pour et contre S. Athanase [5].

§ 74.

SYNODES D'ARLES EN 353, ET DE MILAN EN 355.

Les ambassadeurs du pape arrivèrent à Arles, mais ils ne purent obtenir de l'empereur la permission de réunir le concile à Aquilée [6]. L'empereur décida que ce concile se tiendrait à Arles [7], et quand les évêques furent réunis, il leur fit présenter un décret de condamnation de S. Athanase, déjà tout préparé [8], et qui avait été probablement rédigé par Valens et Ursacius, les deux chefs du synode d'Arles, et tous deux ayant sur l'empereur une grande influence. Les légats du pape et d'autres évêques orthodoxes firent remarquer qu'il était plus logique et selon les règles de discuter d'abord les choses de la foi, et de passer ensuite à ce qui concernait les personnes, tandis que

(1) Hilar. *Fragm.* V, 2, p. 1330.
(2) Hilar. *Fragm.* V, 1, p. 1330.
(3) Voyez la lettre du pape Libère à Osius, dans Hilar. *Fragm.* VI, p. 1334, 3, et dans Mansi, t. III, p. 200.
(4) Mansi, t. III, p. 200. Hilar. l. c. p. 1334, 3.
(5) Hilar. l. c. p. 1331, n. 2.
(6) Mansi, t. III, p. 200. Hilar. *Fragm.* VI, p. 1335 3.
(7) Cf. Hilar. *ad Constant. August.* lib. I, p. 1222, n. 8, et *Fragm.* I, p. 1282, n. 6. Les actes de ce synode ne sont pas parvenus jusqu'à nous.
(8) Sulp. Sever. *Hist. sacra*, lib. II, p. 346, dans le 6e vol. de la *Bibl. maxim. Patrum.* Lugduni, 1677.

l'on suivait un ordre inverse. Mais l'évêque Valens et ses amis se refusèrent à toute nouvelle discussion dogmatique [1]. Alors les légats du pape firent uniquement, pour un bien de paix, disaient-ils, cette nouvelle proposition : ils consentaient à signer le jugement porté contre S. Athanase, mais ils demandaient que l'on anathématisât en même temps l'hérésie d'Arius. On le leur promit, et le synode commença ; mais Valens et ses partisans, c'est-à-dire tous ceux qui composaient la majorité arienne du concile, déclarèrent ensuite qu'il ne fallait pas parler de cette condamnation de l'arianisme, mais que l'on devait se borner au jugement contre S. Athanase [2], et Constance pressa par ses menaces, et même par la force, tous les évêques orthodoxes, et en particulier les légats du pape [3], à signer ce jugement. Un seul évêque resta inébranlable : ce fut Paulin de Trèves, que l'empereur exila en Phrygie, où il fut condamné à vivre au milieu des montanistes [4]. Libère fut très-affligé de la chute de ses légats, en particulier de celle de l'évêque Vincent [5], et il écrivit à Osius : *Duplici affectus mœrore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator, aut sententiis contra Evangelium commodare consensum* [6]. Et afin que personne ne crût qu'il avait approuvé la démarche de ses légats, il écrivit à plusieurs évêques de l'Occident des lettres analogues à celles qu'il avait écrites à Osius [7]. La situation était très-critique, en particulier pour les évêques d'Italie, car l'empereur leur demandait à tous de rompre toute relation ecclésiastique avec Athanase : beaucoup faiblirent ; mais alors se signala Lucifer, évêque de Calaris (Cagliari) en Sardaigne ; il montra que ces attaques contre S. Athanase étaient des coups portés à la doctrine de Nicée, et il demanda à se rendre en qualité de légat du pape à la cour de l'empereur, pour essayer de l'amener à de meilleurs sentiments. Libère accueillit favorablement son offre [8], et il lui donna pour l'accompagner le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, et il leur remit une lettre très-

---

(1) Sulpit. Sever. *Hist. sacra*, l. c.
(2) Hilar. *Fragm.* V, p. 1332, n. 5.
(3) Athanas. *Apolog. ad imperator. Constantium*, c. 27.
(4) Hilar. *Contra Constantium imperat.* p. 1246.
(5) Vincent reconquit ensuite l'estime que cette défection lui avait fait perdre. Cf. Théod. *Hist. eccl.* II, 22.
(6) Hilar. *Fragm.* VI, p. 1335, 3. — Mansi, t. III, p. 200.
(7) Par exemple à Cécilien de Spolète. V. Mansi, t. III, p. 201.
(8) Voy. la lettre de Libère à Eusèbe de Vercelli dans Mansi, t. III, p. 204.

noble et très-digne adressée à l'empereur. Dans cette lettre, le pape explique sa conduite antérieure, il indique les raisons qui l'empêchent de communiquer avec les ariens, il critique d'une manière adroite et sérieuse ce qui s'est fait à Arles, et il demande instamment que l'on réunisse un nouveau synode [1]. C'est précisément de cette lettre que nous avons tiré la moitié de nos renseignements sur le synode d'Arles. Le pape Libère écrivit également à Eusèbe, le très-estimé évêque de Vercelli, et lui demanda de se joindre à l'ambassade pour essayer de faire prendre à l'empereur quelque bonne résolution [2]. Eusèbe le promit immédiatement et Libère lui écrivit de nouveau pour le remercier et pour lui dire qu'il avait aussi demandé à Fortunatien, l'évêque d'Aquilée, de se joindre à l'ambassade [3]. Le pape fait de grands éloges de ce dernier évêque, mais la suite montra qu'au moment du danger Fortunatien ne sut pas à Milan garder sa fermeté.

Libère attendait beaucoup de la réunion d'un nouveau synode en Occident; aussi manifesta-t-il une grande joie lorsque l'empereur eut accédé à la demande des envoyés du pape en convoquant un concile à Milan pour l'année 355. Mais Libère put voir bientôt qu'il se faisait illusion sur le bien qui résulterait de ce concile, car les ariens désiraient aussi qu'il se réunît [4]. Ils espéraient fermement qu'avec le secours et le prestige de l'empereur ils pourraient dans cette assemblée avoir raison de l'Occident qui leur résistait encore, et qu'ils amèneraient les évêques récalcitrants à signer en grand nombre la condamnation de S. Athanase.

Plus de trois cents évêques de l'Occident se réunirent à Milan, mais il n'y vint que très-peu d'évêques orientaux, parce que, pour ces derniers, le voyage était trop long [5]. Quelques-uns des évêques les plus considérables de l'Occident, prévoyant la triste issue qu'aurait le synode, refusèrent de s'y rendre; c'est ce que fit, par exemple, Eusèbe de Vercelli [6], celui-là même qui, un an auparavant, avait demandé à l'empereur la convocation du concile; mais telle était la grande renommée de cet évêque que le parti

(1) Hilar. *Fragm.* V, p. 1329-1333.
(2) Voy. les deux lettres du pape à Eusèbe dans Mansi, t. III, p. 204 et 205.
(3) Dans Mansi, t. III, p. 205 et 206.
(4) Theodor. *Hist. eccl.* II, p. 15.
(5) Socrat. II, p. 36. — Sozom. IV, p. 9.
(6) Il en fut probablement de même de S. Hilaire. Voy. un peu plus loin la note 1re de la p. 38.

arien et le parti orthodoxe voulurent également avoir son assentiment. Constance et les légats du pape lui écrivirent, chacun de leur côté [1], et le synode envoya une ambassade à Vercelli pour demander à l'évêque de confirmer ce que l'assemblée avait fait. Les noms des envoyés du synode (Eustomius ou Eudoxius et Germinius), de même que le contenu de la lettre confiée à ces députés, prouvent que déjà, à cette époque, le parti arien avait la haute main dans le synode, car on demandait, sans plus de détours, à l'évêque de Vercelli de contre-signer le décret porté contre le *sacrilegus Athanasius* [2].

Malgré ces tristes pronostics, Eusèbe se rendit à Milan, il ne le fit que parce que les légats du pape l'en avaient prié avec instance. La lettre des légats déjà mentionnée, et qui avait été rédigée par Lucifer, montre bien le caractère bouillant et décidé de celui-ci. Il n'hésite pas à croire que la seule arrivée d'Eusèbe fera fuir Valens et ruinera par la base tout l'édifice des impiétés ariennes [3].

Ce qui advint après l'arrivée d'Eusèbe à Milan ne s'explique guère avec le grand désir qu'avait eu le synode de le voir au nombre de ses membres. Pendant dix jours on ne lui permit pas de prendre part aux réunions, probablement parce que l'on y combinait les moyens de perdre Athanase et que l'on ne voulait pas avoir Eusèbe pour témoin de ces machinations [4]. On l'invita enfin à se rendre aux sessions qui se tenaient dans l'église, et les trois légats du pape se réunirent aussitôt à lui. On lui demanda de souscrire à la condamnation de S. Athanase, mais il répondit que « l'on devait d'abord s'occuper de la foi, car il savait que plusieurs de ceux qui étaient présents étaient entachés d'hérésie, » et il déclara « qu'avant tout il était nécessaire de signer le symbole de Nicée, dont il présenta immédiatement un exemplaire, et que lorsque tous auraient signé, il consentirait à faire, à son tour, ce qu'on demandait de lui [5]. » Les bénédictins de Saint-Maur ont pensé qu'en parlant ainsi Eusèbe avait usé de ruse ; il avait prévu que tous ne signeraient certainement pas le symbole de Nicée, et il avait compté que ces abstentions le dispen-

(1) Voyez ces lettres dans Mansi, t. III, p. 237.
(2) Mansi, t. III, p.236.
(3) Dans Mansi, t. III, p. 237.
(4) Hilar. lib. I, *ad Constant. August*. p. 1222 sq. n. 8.
(5) Au sujet de S. Athan. Hilar. l. c. p. 1223.

seraient aussi de signer la condamnation de S. Athanase [1]. Quoi qu'il en soit, Denys évêque de Milan, qui appartenait au parti orthodoxe, se présenta le premier, et commença à signer le symbole de Nicée; mais Valens lui arracha de force la plume et le papier et s'écria : « Il ne se passera rien de semblable. » Cet incident, s'étant produit en public et dans l'église, fut bientôt connu partout; la population de Milan, qui en presque totalité avait des sentiments orthodoxes, se montra très-indisposée et très-irritée de ce que la vraie foi était attaquée par les évêques du synode; aussi les chefs des ariens jugèrent-ils prudent d'abandonner l'église et de tenir désormais leurs séances dans le palais de l'empereur, où il leur serait possible de mener leurs plans à bonne fin, sans avoir à craindre quelque trouble [2].

Sulpice-Sévère raconte qu'après cette translation, les ariens firent publier par Constance un édit, daté du palais impérial, qui trahissait des opinions ariennes; ils voulaient par là sonder l'opinion publique. Si l'édit était mal reçu, on en ferait tomber la responsabilité sur l'empereur qui n'était que simple catéchumène; dans le cas contraire, le synode pourrait, à son tour, faire quelque chose d'analogue. L'édit parut à Milan, mais il fut très-mal reçu par le peuple. Constance n'en continua pas moins à vouloir la condamnation de S. Athanase, et il fit venir près de lui les principaux des orthodoxes, pour leur demander de la signer. Ceux-ci ayant répondu : « Cela est contre le canon ecclésiastique, » le tyran répliqua : « Ma volonté tient lieu de canon. » Et il en appela aux évêques de la Syrie qui étaient d'accord avec lui; il termina en disant que, si les orthodoxes ne voulaient pas signer, il les enverrait en exil. Les orthodoxes levèrent, en pleurant, les mains vers le ciel et dirent à l'empereur que « il devait craindre que Dieu, qui lui avait donné le pouvoir, ne le lui retirât; qu'il devait craindre également le jour du jugement, ne pas mettre la puissance civile en opposition avec les lois de l'Église et ne pas introduire l'hérésie d'Arius. » L'empereur se montra alors si irrité que, dans le premier moment, il menaça les orthodoxes de les faire mourir; mais ensuite il se contenta de les exiler [3].

---

(1) *Vita S. Athanas.* dans le 1[er] vol. de ses *Œuvres*, p. LVII, éd. Patav.
(2) HILAR. l. c. p. 1223 sq. — ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 76. — SULP. SEVER. l. c. p. 346.
(3) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 33 et 34.

Lucifer ajoute de nouveaux détails à la scène que nous venons de raconter ; il prétend avoir déclaré dans le palais même de l'empereur que la foi de Nicée avait été de tout temps celle de l'Église et que tous les soldats de l'empire ne sauraient le forcer à signer le décret impie de l'empereur [1]. Athanase a complété, à son tour, ces renseignements en racontant ce qui suit : Lucifer, Eusèbe de Vercelli et Denys de Milan [2] répondirent aux attaques de Valens et de ses partisans contre S. Athanase, en disant que toutes ces plaintes n'avaient aucun fondement, parce que, peu de temps auparavant, Ursacius et Valens avaient eux-mêmes déclaré que ces plaintes n'avaient pas de raison d'être, qu'ils avaient été en communion avec Athanase, mais qu'il l'avaient ensuite abandonné. L'empereur, qui présidait la réunion tenue dans son palais, se leva sur ces entrefaites, et déclara que « il se posait lui-même comme accusateur de S. Athanase, et que l'on devait, à cause de lui, ajouter foi à ce que Valens et les autres disaient. » Cette déclaration n'épouvanta pas les évêques orthodoxes, qui lui répondirent avec courage et dignité : « Comment peux-tu être son accusateur, puisqu'il est absent, et que toi-même tu ne sais que par ouï-dire ce dont on l'accuse ; dans une cause civile, le prestige de l'empereur peut faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre, mais il ne saurait en être ainsi lorsqu'il s'agit d'un évêque et lorsque l'accusé doit avoir autant de droits que l'accusateur [3]. »

Par toutes ces menaces de mort et d'exil, Constance voulait arriver à rétablir la paix de l'Église, et ce fut pour atteindre ce but qu'il obligea les évêques orthodoxes du synode à communiquer avec les ariens [4]. Dans le fait, sa violence et les terribles moyens dont il se servit déconcertèrent tous les membres du synode, et la crainte des mauvais traitements qui les attendaient les décida à signer [5]. Eusèbe de Vercelli, Denys de Milan, Lucifer

(1) Lucifer. in libro : *moriendum esse pro Dei Filio,* dans le 4e vol. de la *Biblioth. max. Patrum,* p. 243 b.

(2) Il nomme aussi Paulin, évêque de Trèves, parce qu'il parle en même temps des *confessores* du concile d'Arles et de ceux du concile de Milan. Voy. Tillemont, t, VI, note 40 sur les ariens, p. 334 b.

(3) Athanas. *Hist. Arian. ad monachos,* c. 76.

(4) Lucifer. Calar. *De non conveniendo cum hæreticis,* p. 222 sq. dans le 4e vol. de la *Biblioth. max. Patrum.* Lugduni, 1677.

(5) Tillemont (t. VI, art. 51, *les Ariens,* p. 155 b) suppose que les eusébiens jetèrent le masque lors du synode de Milan, et qu'ils se déclarèrent pour la première fois ouvertement en faveur de l'arianisme, tandis qu'auparavant ils s'étaient toujours servis de formules équivoques ; mais Schröckh

de Calaris et les deux autres ambassadeurs romains furent seuls inébranlables et se refusèrent formellement à signer la condamnation de S. Athanase [1]. Ils furent exilés et le diacre Hilaire fut même battu de verges avant de partir pour l'exil [2]. Ils furent chargés de chaînes et conduits dans des provinces lointaines, mais plus ils s'éloignaient de leur pays, plus le peuple leur manifestait sa sympathie pour leurs malheurs et sa haine pour les hérétiques impies qui en étaient la cause [3]. Le pape Libère leur écrivit aussitôt une lettre remplie de félicitations sur leur courage, et dans laquelle il leur demandait des renseignements précis sur ce qui s'était passé au synode de Milan [4].

Parmi ceux qui avaient faibli au synode de Milan, se trouvait l'évêque d'Aquilée, Fortunatien, sur lequel le pape Libère avait, ainsi que nous l'avons vu, fondé les plus grandes espérances ; et Fortunatien ne se contenta pas de se montrer désarmé devant le danger ; ce fut encore lui qui plus tard fut, au sentiment de S. Jérôme, l'auteur de la chute du pape Libère [5].

Après le bannissement de Denys évêque de Milan, les ariens voulurent lui donner pour successeur leur compatriote Auxentius, né en Cappadoce, qui ne comprenait pas un mot de la langue de ses futurs diocésains (la langue latine) et que l'on fit venir exprès de Cappadoce pour le faire asseoir sur le siége de Milan. Il avait auparavant exercé les fonctions ecclésiastiques sous le faux

---

Thl. 6, S. 100) a remarqué avec raison que cette assertion n'est pas prouvée, puisque nous ne possédons pas le document dogmatique qui, sur l'ordre de l'empereur, devait être signé par tous les évêques. Il est bien vrai qu'à Milan les eusébiens firent cause commune avec les ariens pour combattre le concile de Nicée et perdre S. Athanase ; mais les discussions qui, à l'issue du concile, éclatèrent entre les ariens et les eusébiens, laissent bientôt voir que, pendant la durée du concile, les eusébiens n'abandonnèrent pas leurs croyances entachées d'arianisme pour celles des partisans déclarés de cette hérésie.

(1) S. Hilaire de Poitiers ne paraît pas avoir assisté au concile de Milan. Cf. *Vita S. Hilarii*, dans l'édit. de ses *Œuvres* par les Bénéd. p. XCI.

(2) Lucifer fut exilé à Germanicie en Syrie, Eusèbe à Scythopolis en Palestine, Denys en Cappadoce, et on les fit tous surveiller par des évêques ariens.

(3) ATHANAS. *Hist. Arianorum ad monachos*, c. 33, 34 et 41. — RUFIN (*Hist. ecclesiast.* I, 20) compte au nombre des exilés, Rhodanius évêque de Toulouse. Il paraît bien cependant que son exil a eu lieu à une autre époque. Cf. TILLEMONT, t. VI, not. 43, sur les ariens. Il y a dans l'*Ital. sacr.* de UGHELLI (t. IV, p. 750 sqq.) une courte biographie d'Eusèbe, évêque de Vercelli, qui est remplie d'inexactitudes pour tout ce qui concerne le synode de Milan. Voy. plutôt MANSI, t. III, p. 247. Voy. aussi sur ce point FUCHS, a. a. O. Thl. II, S. 181.

(4) HILAR. *Fragment.* VI, p. 1333.

(5) HIERONYM. *de Viris illustr.* c. 97.

évêque arien Grégoire d'Alexandrie, et, après son élévation, il se montra l'adversaire aussi ardent que redoutable de l'Église orthodoxe. Les siéges de Vercelli et de Calaris furent aussi probablement donnés à des ariens [1].

§ 75.

PERSÉCUTION CONTRE ATHANASE, OSIUS ET LE PAPE LIBÈRE.

Le synode de Milan était donc à peu près devenu ce que fut plus tard le plus fameux brigandage d'Ephèse. Mais à Milan les persécutions ne cessèrent pas avec le concile ; au contraire, on voulut forcer tous les évêques de l'Occident à signer la sentence portée contre S. Athanase lors du prétendu synode, et l'Occident tout entier fut sommé de renouer les relations ecclésiastiques avec les ariens. Un édit arriva à Alexandrie, qui défendait aux préfets de donner désormais à Athanase ce qu'il recevait de blé, en vertu de sa charge ; on prescrivit de donner ce blé aux ariens. Tous les fonctionnaires publics durent cesser leurs relations ecclésiastiques avec Athanase pour les entretenir avec les ariens, et ils reçurent aussi l'ordre de donner libre cours à toutes les insinuations perfides qui seraient faites contre l'évêque d'Alexandrie ou contre ses amis. Des notaires et des officiers du palais furent envoyés dans les provinces aux évêques et aux fonctionnaires, pour leur enjoindre, sous peine d'exil, de n'entretenir des relations ecclésiastiques qu'avec les ariens. On travailla de toutes manières les paroisses fidèles à leurs évêques, et l'on mit en avant de telles menaces, que plusieurs chrétiens préférèrent la fuite à la persécution qui s'approchait. Les deux évêques Valens et Ursacius furent chargés de surveiller les ordres donnés aux fonctionnaires publics, et c'est ainsi que l'Église orthodoxe eut à souffrir une terrible persécution, et que toutes les villes et tous les villages furent dans le trouble et la terreur, pendant que les hérétiques de toute sorte jouissaient de la plus grande tranquillité [2].

Les ariens mirent encore d'autres moyens en usage. Sous divers prétextes, un grand nombre d'évêques furent appelés à la cour, et là ils ne furent pas même présentés à l'empereur, ou bien

(1) Tillemont. l. c. t. VI, art. 51, dans la dissertation sur les ariens, p. 156 a, éd. Brux.

(2) Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 31.

on les retint si longtemps et on les effraya tellement par toutes sortes de menaces, qu'ils promirent de ne plus communiquer avec Athanase [1]. Beaucoup faiblirent, mais beaucoup surent aussi résister et aimèrent mieux partir pour l'exil que de céder [2]. Mais, malgré le nombre de ceux qui s'étaient inclinés devant la force, on peut dire qu'avec tout son pouvoir Constance n'avait, somme toute, obtenu qu'un résultat très-superficiel. En signant la condamnation de S. Athanase et en communiquant extérieurement avec les ariens, l'épiscopat d'Occident n'était pas devenu arien par le fait même, le peuple n'était aussi rien moins qu'arien; tous, dit S. Athanase, redoutaient l'hérésie d'Arius comme un serpent venimeux [3].

Dès l'origine, on se préoccupa de détacher de la bonne cause le célèbre évêque Osius, ainsi que le pape Libère; on espéra que, ces deux évêques une fois gagnés, on aurait facilement raison de tous les autres. Constance envoya à Rome l'eunuque Eusèbe, l'un de ses conseillers les plus intimes [4], et en même temps l'un des partisans les plus décidés de l'arianisme; il devait demander deux choses au pape Libère, de signer la condamnation contre Athanase et de communiquer avec les ariens. La première était un désir de l'empereur, la seconde était un ordre. Des présents et des menaces, adroitement mis en usage, devaient amener le pape à faire ce qu'on demandait de lui. Libère répondit qu'il lui était impossible de condamner Athanase; il fallait d'abord réunir un synode complétement indépendant qui ne se tînt pas dans le palais impérial, qui ne fût pas présidé par l'empereur lui-même, mais dans lequel on confirmerait la foi de Nicée et on exclurait les ariens; alors seulement on pourrait discuter les plaintes portées contre Athanase. L'eunuque Eusèbe, irrité de cette réponse, reprit les présents qu'il avait apportés de la part de l'empereur, et que le pape n'avait pas voulu accepter, et il s'éloigna en proférant des menaces. Eusèbe déposa les présents dans l'église de Saint-Pierre, mais le pape donna au trésorier de l'église une attestation prouvant qu'il les lui avait redemandés pour les renvoyer à l'empereur. Ce dernier, ayant appris d'Eusèbe ce qui s'était passé,

(1) Athanas. l. c. c. 32.
(2) Athanas. l. c. c. 42.
(3) Athanas. l. c. c. 41.
(4) Au sujet de l'influence des eunuques sur Constance, voy. Athanas. l. c. c. 37.

donna ordre au préfet de Rome de conduire le pape à la cour et de le contraindre par la force à y venir s'il s'y refusait. Une grande terreur s'empara de la ville de Rome, les partisans du pape Libère furent persécutés, et on chercha à en gagner plusieurs, pour qu'ils se tournassent contre lui. Les évêques qui se trouvaient en ce moment à Rome durent se cacher, plusieurs nobles matrones prirent la fuite, un grand nombre de clercs furent chassés et l'on plaça des gardes pour que personne ne pût visiter le pape. Celui-ci fut amené à la cour, et ayant été présenté à l'empereur, il lui parla avec une noble fermeté [1]. L'empereur le condamna à l'exil et l'envoya à Bérée en Thrace [2], où ne se trouvait aucun de ses amis ou de ses compagnons d'infortune. En choisissant cette ville, Constance avait voulu aggraver la peine [3], peut-être aussi espérait-il que l'isolement briserait la fermeté du pontife. Le siége épiscopal de Rome fut donné, sur les ordres exprès de l'empereur, au diacre Félix; mais personne n'ayant voulu communiquer avec lui, ses églises se trouvèrent entièrement désertes [4].

A l'époque où nous sommes arrivés, Osius était âgé de près de cent ans et il était évêque depuis plus de soixante. Les ariens pensèrent que tant que l'illustre vieillard soutiendrait la cause d'Athanase et celle de la foi de Nicée, ils n'auraient rien gagné, parce que beaucoup d'évêques espagnols se réglaient d'après lui; les ariens firent toutes ces remarques à l'empereur, et celui-ci fit venir à la cour le vieil Osius, au moment même où Constance exerçait ses poursuites contre le pape Libère. On lui demanda, comme on l'avait fait à Libère, de signer la condamnation d'A-

---

(1) ATHANAS. *Histor. Arianorum ad monachos*, c. 35-39. — THEODOR. (*Hist. ecclesiast.* II, 16) nous a conservé son discours, qui fut écrit par des témoins.
(2) THEODOR. l. c. II, p. 16.
(3) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 40.
(4) SOZOM. lib. IV, 11. ATHAN. l. c. c. 75. TILLEMONT, l. c. t. VI, p. 165, éd. de Bruxelles. Sur le pape Félix vgl. BOWER, *Hist. der Papste*, trad. de Rambach. Bd. I, S. 209 u. 220 ff. et la dissert. XXXII, art. 3, de Noël Alexandre, dans son *Hist. eccl.* seculo IV. Dans les remarques sur l'*Hist. ecclesiast.* de Noël Alexandre, Roncaglia a voulu prouver que Félix était le véritable évêque de Rome, sous le prétexte que Libère avait résigné sa charge; le même sentiment avait été émis déjà par Pagi, *Critica in annales Baronii ad annum* 355, n. 3, et *ad annum* 357, n. 16 sqq. Pagi dit que, dans les livres de l'Eglise, Félix est regardé comme le véritable pape et, de plus, comme un saint, parce que Constance, qu'il avait traité d'hérétique, le fit exécuter. On célèbre sa fête le 29 juillet. Mais il n'en est pas moins certain que, d'après S. Athanase, Félix ne fut élevé sur le siége épiscopal que par une inspiration diabolique. ATHANAS. *Hist. Arianorum ad monachos*, c. 75.

thanase et de communiquer avec les ariens. Osius fit une telle impression sur l'esprit de l'empereur que celui-ci lui permit de rentrer dans sa patrie ; mais, à la suite des nouvelles démarches des ariens, Constance écrivit encore à Osius, il mêla dans sa lettre les menaces aux flatteries et lui demanda s'il voulait être seul à s'obstiner dans ses refus. Osius répondit par une lettre pleine de courage qui nous a été conservée par S. Athanase et qui valut à son auteur d'être envoyé en exil, en 355, à Sirmium [1].

Il était plus difficile de procéder à l'égard d'Athanase. Nous avons vu que, depuis longtemps déjà, il avait été de nouveau attaqué, mais on n'osait cependant pas lui faire violence dans Alexandrie même. On craignait un soulèvement du peuple, aussi chercha-t-on à attirer l'évêque hors de sa ville épiscopale, car il ne s'agissait pas seulement de l'envoyer en exil, il semble que l'on ait même voulu le faire mourir [2]. Constance envoya à Alexandrie deux notaires, Diogène [3] et Hilaire, de même que quelques officiers du palais, et le *dux* de l'Egypte, Syrianus, ordonna à Athanase, au nom de l'empereur, de quitter la ville. L'évêque répondit que Syrianus ou bien Maximus, le préfet d'Egypte, devait lui montrer l'original de l'ordonnance impériale ; ce fut aussi ce que demanda l'Église d'Alexandrie, en ajoutant que, dans le cas où on ne pourrait pas la produire, on devait attendre, avant de s'exposer à de nouveaux désordres, que l'ambassade envoyée à l'empereur fût revenue. Le 17 janvier 356, Syrianus le promit, mais le 9 février suivant il faisait entourer par cinq mille soldats l'église de Théonas, dans laquelle on célébrait un service de nuit. Il fit briser les portes et ses soldats firent irruption dans l'église pour s'emparer de S. Athanase. Dans le tumulte, plusieurs personnes perdirent la vie et un très-grand nombre furent blessées. Athanase, assis sur son siége épiscopal, exhortait, pendant cette scène, le peuple à la prière et ne voulait pas quitter sa place. Mais quelques amis l'arrachèrent de son siége et le dégagèrent à demi étouffé du milieu de la foule, pendant que ses ennemis le cherchaient encore dans l'église et commettaient des cruautés de toute sorte [4].

---

(1) ATHANAS. *Histor. Arianor. ad monachos*, c. 42-45.
(2) ATHANAS. *Apolog. de fuga sua*, c. 6.
(3) L'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase fait mention de ce Diogène. Vgl. LARSOW, a. a. O. S. 35, n. XXVII.
(4) L'avant-propos des lettres festivales raconte cet incident. Vgl. LARSOW, a. a. O. S. 35, n. XXVIII.

Non-seulement l'empereur approuva ce qui s'était passé, mais il ordonna même à toute la jeunesse d'Alexandrie d'avoir, sous peine d'encourir sa colère, à chercher l'évêque fugitif, et le nouveau *comes* Héraclius envoyé à Alexandrie n'hésita pas à se servir des païens de la ville pour faire confisquer les églises des orthodoxes, et pour exercer contre ces derniers toutes sortes de violences. Afin de trouver S. Athanase, on fouilla toutes les maisons, de même que les jardins et les tombeaux, et ces visites furent accompagnées de beaucoup d'exactions et de pillages contre les propriétaires regardés comme partisans de S. Athanase. Les clercs qui ne s'étaient pas enfuis furent brutalement maltraités et ensuite exilés; quelques-uns furent même mis à mort. Les pauvres et les veuves furent privés des aumônes qu'ils recevaient, et les orthodoxes leurs soutiens furent jetés dans des cachots, afin que la misère forçât tous ces malheureux à embrasser l'arianisme, dureté qui révolta même les païens [1].

Il est impossible de dire où Athanase s'est réfugié dans les premiers temps qui suivirent sa fuite, car l'histoire de Palladius contient évidemment des erreurs sur ce point [2]. Les diverses lettres qu'il écrivit à ses fidèles, pour les soutenir dans le malheur, prouvent qu'il se cacha plus tard dans le désert, et que, même là, il eut souvent à s'occuper d'une nouvelle retraite. Il écrivit aussi du désert à tous les évêques de l'Egypte et de la Lybie, lorsqu'on leur demanda, en les menaçant de l'exil en cas de refus, de signer une profession de foi arienne [3].

Le siége d'Alexandrie fut donné à l'arien Georges, qui était Cappadocien comme l'ancien évêque Grégoire. C'était un homme mal élevé, prodigue et cupide tout à la fois [4], qui, avant la pâque de 357 [5], entra dans son église accompagné de la force armée, comme s'il entrait dans une citadelle [6]. Les Alexandrins le chassèrent quelque temps après, mais il fut réintégré de force, et la

---

(1) *Vita Athanas.* dans le 1er vol. des bénéd. de Saint-Maur, p. LXV-LXVII, éd. Patav.

(2) L. c. p. LXVI, n. 10.

(3) Cette lettre a pour titre : *Epistola ad episcopos Ægypti et Lybiæ;* elle a été imprimée, t. I, P. I, p. 213 sqq. des *Opp.* de S. Athanase.

(4) ATHANAS. *Histor. Arianor. ad monachos* c. 75. L'historien païen Ammien Marcellin compare ce Georges à une vipère (*Histor.* lib. XXII, c. 11).

(5) Le préliminaire des lettres festivales de S. Athanase dit que cette entrée eut lieu le 30 méchir, c'est-à-dire le 24 février 357. Vgl. LARSOW, a. a. O. S. 36, n. XXIX.

(6) ATHANAS. *de Synodis,* c. 37. SOZOM. IV, 10.

ville fut châtiée pour avoir ainsi manifesté son antipathie à l'égard de l'évêque intrus.

Les persécutions et les mauvais traitements continuèrent de sévir contre les orthodoxes ; il leur fut défendu de célébrer l'office divin même dans les cimetières. On leur avait déjà confisqué leurs églises, et ceux qui voulurent se réunir quand même furent dispersés par la force et eurent à subir des brutalités, alors même qu'ils n'essayaient pas de se défendre. Plusieurs vierges consacrées à Dieu furent attachées à des poteaux enflammés pour les contraindre à embrasser l'hérésie d'Arius, et comme elles restaient fidèles à leur foi, on les frappa violemment au visage et elles furent ensuite déportées dans la grande oasis. Le même sort fut réservé à quarante hommes, qui auparavant furent inhumainement frappés de bâtons épineux ; plusieurs moururent de ces mauvais traitements et on ne permit pas de les ensevelir d'une manière honorable [1].

Les mêmes faits se reproduisirent dans les autres villes de l'Egypte, d'où l'on chassa tous les évêques qui ne voulaient pas se séparer d'Athanase, et qui, extérieurement du moins, ne voulaient pas communiquer avec les ariens. Beaucoup d'entre eux, et même des vieillards avancés en âge, ne voulurent pas céder devant la persécution et se traînèrent au désert malgré leurs maladies et leurs infirmités ; beaucoup échappèrent par la fuite ; les couvents des orthodoxes furent détruits et l'on vendit à prix d'argent, à des ariens très-mal famés, les siéges épiscopaux qui vinrent à vaquer [2].

Athanase ne pouvait croire que toutes ces cruautés fussent commises avec le consentement et par la volonté de l'empereur; aussi forma-t-il le projet d'aller le trouver pour lui exposer sa défense. Mais, pendant qu'il était en route pour se rendre à la cour, il put mesurer le danger auquel il allait s'exposer (Constantin avait, en effet, mis sa tête à prix) et il retourna dans son désert [3]. L'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase prouve qu'il se rendit plus tard à Alexandrie et qu'il y séjourna assez longtemps, malgré tous les efforts de ses adversaires pour découvrir sa retraite [4].

---

(1) *Vita S. Athanas.* l. c. p. LXIX, n. 16, 17, et ATHANAS. *Apolog. de fuga sua*, c. 6 et 7, et *Hist. Arianor. ad monach.* c. 72.

(2) *Vita S. Athanas.* l. c. p. LXIX, n. 19, 20, 21, et ATHANAS. *de fuga sua*, c. 7, et *Hist. Arianor. ad monachos*, c. 73.

(3) THEODOR. lib. II, c. 14.

(4) LARSOW, a. a. O. S. 36, n. XXX, S. 37, n. XXXII.

Nous possédons encore, mais avec quelques additions, le discours apologétique qu'il se proposait d'adresser à l'empereur Constance [1].

§ 76.

SYNODE DE BITERRÆ (DE BÉZIERS), EN 356.

Pendant que ces événements se passaient en Égypte, la Gaule, qui n'était pas encore remise de tous les troubles politiques, se vit en butte à l'hérésie arienne et aux persécutions qui l'accompagnaient. Aussitôt après l'exil de Lucifer de Calaris, d'Eusèbe de Vercelli, etc., S. Hilaire de Poitiers, cet Athanase de l'Occident, avait, en union avec un grand nombre des évêques des Gaules, rendu un décret qui excommuniait Valens, Ursacius et Saturnin (ce dernier était archevêque d'Arles), comme étant les véritables auteurs de la nouvelle persécution; le décret exhortait tous ceux qui avaient été trompés par eux à revenir de leurs erreurs. A la même époque, c'est-à-dire en 355, Hilaire écrivit son premier livre adressé à l'empereur [2], dans lequel il lui demandait avec larmes de faire cesser la persécution dirigée contre l'Église catholique. Il paraît que quatre évêques avaient aussi signé ce mémoire ; ce fut une raison pour qu'Hilaire s'attirât la colère et la haine des ariens, et en particulier celle de Saturnin qui, d'accord avec Valens et Ursacius, convoqua un synode à Biterræ (Béziers), pour les premiers mois de l'année 356. Hilaire et les autres évêques orthodoxes se virent forcés de venir à ce synode, où l'évêque de Poitiers fit tous ses efforts pour que l'on confirmât la sentence de Sardique (portée au sujet de S. Athanase). Il ne put obtenir ce résultat, et fut au contraire accusé d'abord auprès du César Julien (celui qui fut plus tard l'Apostat), lequel se trouvait alors dans les Gaules, et ensuite auprès de l'empereur lui-même; on le représenta comme un homme sans fidélité politique, et Constance l'envoya en exil dans la Phrygie. Mais les évêques gaulois s'obstinèrent à rester en communion avec Hilaire et ne voulurent pas entrer dans celle de Saturnin [3]. On ne jugea cependant

(1) Cf. *Apolog. ad imperator. Constant.* imprimée dans le t. I, P. I, p. 234 sqq. des *Œuvres* de S. Athanas, éd. Patav.
(2) Lib. I, *ad Constant. Aug.* p. 1218, éd. BB.
(3) Celui-ci fut quelque temps après déposé dans la même ville de Biterræ.

pas prudent, vu la situation particulière du pays, d'employer dans les Gaules les moyens violents dont on s'était servi en Égypte [1].

La manière dont les amis de S. Athanase et les partisans de la foi de Nicée furent poursuivis, maltraités et persécutés avant et pendant l'exil de l'évêque d'Alexandrie [2], est une terrible preuve de l'intolérance des hérétiques lorsqu'ils ont le dessus, et explique les paroles amères dont se servent l'ardent Lucifer, de même qu'Athanase et Hilaire, lorsqu'ils parlent de l'empereur Constance. Ils l'appellent à diverses reprises le précurseur de l'Antechrist, l'Antechrist lui-même [3], et il le compare à Hérode, à Pharaon, à Saul et à Achab. Lucifer ne craint même pas de le surnommer *immanis fera* et *immanis bestia*, qui n'a de l'homme que les *lineamenta* et la figure [4].

§ 77.

DIVISION ENTRE LES EUSÉBIENS, LES ANOMÉENS ET LES SEMI-ARIENS.

Humainement parlant, la foi de Nicée semblait complétement perdue; pour atteindre ce résultat, les ariens proprement dits avaient fait cause commune avec les eusébiens; l'ancien arianisme semblait même avoir complétement disparu depuis longtemps et n'avait plus un seul défenseur déclaré et de quelque importance. La situation des eusébiens avait gagné à ce dépérissement de l'arianisme; ils étaient et plus forts et plus nombreux et comptaient dans leurs rangs tous ceux qui, pour un motif quelconque, étaient opposés à l'ὁμοούσιος de Nicée ou avaient des soupçons contre S. Athanase. Dans leur parti *se trouvaient même des évêques orthodoxes*, attachés de cœur au symbole de Nicée, mais qui avaient fini par croire ce que les eusébiens leur avaient dit tant de fois, à savoir que sous la bannière de l'ὁμοούσιος plusieurs sabelliens s'étaient introduits dans les rangs de ceux qui suivaient la foi de Nicée. L'affaire de Marcel d'Ancyre et de son

---

(1) Cf. *Vita Hilar.* l. c. p. XCII-XCVI.

(2) Voy. les détails que nous avons donnés plus haut et, en outre, LUCIFER CALAR. *moriendum esse pro Dei Filio*, p. 245, 246, dans le 4e vol. de la *Bibliotheca maxima Patrum*, Lugduni, 1577. ATHANAS. *de fuga sua*, c. 5; *Histor. Arian. ad monachos*, c. 45.

(3) LUCIFER, l. c. p. 247. ATHANAS. *Histor. Arian. ad monachos*, c. 30, 67, 68, 74.

(4) LUCIFER, l. c. p. 244, 246.

disciple Photin sembla donner de la consistance à ces assertions, qui n'étaient cependant pas fondées, et comme la théologie dogmatique n'avait pas encore déterminé, d'une manière suffisante, la distinction à faire entre l'hypostase et l'οὐσία, c'est-à-dire entre la personne et la nature, on pouvait croire que la doctrine de l'ὁμοούσιος portait atteinte à la distinction des personnes, et par conséquent qu'elle était anti-trinitaire. Ce furent ces soupçons et ces malentendus qui retinrent, pendant longtemps, du côté des semi-ariens, même de saints évêques, tels que Maximin et Cyrille de Jérusalem. — La seconde classe des anti-nicéens se composait des eusébiens proprement dits, qui, non-seulement ne voulaient pas accepter l'ὁμοούσιος, *mais se refusaient même à accepter la doctrine de l'Eglise rendue par ce mot*. Ils persistaient à croire à la subordination du Fils, tandis que, d'un autre côté, ils anathématisaient les propositions les plus saillantes de l'arianisme, pour prouver qu'ils n'avaient rien de commun avec les ariens. Ces anathèmes avaient été également portés par ceux qui formaient comme une troisième classe dans le camp des eusébiens, c'est-à-dire par les partisans proprement dits de l'arianisme; ils avaient compris qu'il valait mieux attendre, se prêter aux circonstances et rester unis avec les eusébiens aussi longtemps que cela serait nécessaire pour vaincre le parti de Nicée.

La lutte contre l'ennemi commun, c'est-à-dire contre les défenseurs de l'ὁμοούσιος, avait empêché de se développer tous ces germes de division qui existaient dans le sein du parti hétérodoxe, mais la victoire une fois remportée, les divers partis ne furent plus contenus et se firent bientôt jour avec toutes leurs prétentions dogmatiques. Les ariens proprement dits reparurent avec la logique de leurs déductions hérétiques, ayant à leur tête Aétius et Eunomius,

Aétius était en profond discrédit auprès des orthodoxes et des semi-ariens, qui, à cause de son enseignement irréligieux, lui avaient donné le surnom de ἄθεος; il était né en Célésyrie, et apprit d'abord le métier d'orfévre, mais plus tard, ayant volé un collier d'or, il se vit obligé de changer de genre de vie et déploya un grand zèle pour étudier à Alexandrie la médecine et la philosophie d'Aristote. Peu de temps après, il se mêla aux controverses suscitées par l'arianisme, entra en relations avec plusieurs évêques eusébiens et se distingua par un grand talent de dialectique et par son aptitude pour la controverse; aussi en 350 fut-il choisi

et ordonné diacre à Antioche par Léontius Castratus évêque de cette ville. Celui-ci lui confia même la charge d'enseigner. Les plaintes de plusieurs membres de l'Église obligèrent bientôt l'évêque à l'abandonner. C'est à cette époque, et probablement pendant qu'il était encore diacre à Antioche, qu'Aétius embarrassa fortement par sa dialectique les hommes les plus considérables du parti des eusébiens, entre autres Basile d'Ancyre et Eustathe de Sébaste. C'est du moins ce que prétend Philostorge, le panégyriste d'Aétius [1]. Philostorge ajoute encore (c. 27) que les deux évêques nommés ci-dessus avaient si bien réussi à noircir Aétius auprès du César Gallus que celui-ci avait déjà donné l'ordre, de le faire exécuter ; mais, sur les représentations de Léontius, Gallus avait changé d'avis et était même devenu le protecteur d'Aétius, qu'il donna pour catéchiste à son jeune frère Julien, inclinant déjà vers le paganisme. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'Aétius revint plus tard à Alexandrie, et qu'il mourut vers l'an 370 à Constantinople, sous l'empereur Valens, après une vie très-aventureuse [2].

Dans l'un de ses derniers séjours à Alexandrie, Aétius fit la connaissance d'Eunomius. Celui-ci était originaire de Cappadoce; il avait aussi essayé, durant sa jeunesse, de diverses carrières, et vers l'an 356 il se rendit à Alexandrie pour y devenir le disciple d'Aétius. Le maître et l'élève se lièrent très-étroitement, et plus tard, en 360, Eunomius fut nommé évêque de Cyzique en Mysie, mais son enseignement scandaleux lui fit bientôt perdre son siége. Les dernières années de sa vie furent remplies de vicissitudes, il la termina peu après l'an 392 [3]. L'influence d'Eunomius sur son parti fut si grande, que l'on commença à appeler *eunoméens* ceux qui professaient l'arianisme, tandis qu'auparavant on les appelait les aétiens ; ils reçurent aussi le nom de *anoméens*, *hétérousiastes* et *exoukontiens*, parce qu'ils prétendaient, en conformité avec la doctrine arienne, que le Fils n'était pas égal à Dieu (ἀνόμοιος) , qu'il était d'une autre substance que lui (ἑτέραξ οὐσίας) et qu'il avait été créé du néant (ἐς οὐχ ὄντων). Philostorge, qui était un zélé partisan de cette secte, a écrit une biogra-

---

(1) *Epitom. histor. eccles.* lib. III, c. 16.
(2) Tillemont (l. c. t. VI, art. 64 sq.) a réuni dans sa dissertation *sur les ariens* tous les renseignements laissés par les anciens auteurs sur Aétius.
(3) Voy. Tillem. l. c. art. 96 et suiv. pour avoir plus de détails sur la vie d'Eunomius.

phie d'Eunomius, pour lequel il professe le plus grand respect, mais ce document n'est pas arrivé jusqu'à nous; en revanche, nous trouvons plusieurs renseignements sur Eunomius dans son *Abrégé de l'histoire de l'Eglise*, et c'est là, en particulier, que se trouve le parallèle entre Aétius et Eunomius. Il accorde au premier une plus grande finesse de dialectique, mais il reconnaît que le second savait rendre les choses d'une manière plus claire et plus intelligible [1]. Ce que Théodoret dit au sujet d'Eunomius est très-caractéristique et peut aussi s'appliquer à Aétius; il accuse Eunomius d'avoir changé la théologie en une technologie [2]. Et en effet l'un et l'autre, ne tenant aucun compte de l'enseignement de la Bible et de l'ancienne Église sur le Fils et sur son rapport avec le Père, prétendaient faire dominer leur théologie par les règles de la dialectique et par des raisonnements purement rationnels ; ils employaient donc d'une manière sophistique les idées d'*engendré* et *non engendré* pour accentuer leur subordinatianisme rigoureux, et ils accusaient la doctrine de Nicée et celle des semi-ariens de manquer de logique. Nous pouvons nous rendre compte de la manière dont Aétius procédait, par une de ses dissertations théologiques comprenant quarante-sept conclusions et raisonnements. S. Epiphane nous l'a conservée, tout en la faisant suivre d'une réfutation [3]. Il y est dit par exemple au nº 4 : « Si Dieu engendre constamment, et si celui qui est engendré est constamment engendré, c'en est fait de l'ὁμοούσιος et de l'ὁμοιούσιος; car les deux natures n'étant pas égales en dignité (l'une est engendrée et l'autre ne l'est pas), il faut en conclure qu'elles sont inégales au point de vue de la substance; » et au nº 7 : « Si toute la divinité n'a pas été *non engendrée*, Dieu à pu évidemment engendrer quelque chose de son être; mais si toute la divinité est non engendrée, Dieu n'a pas pu engendrer une partie de sa substance, mais l'engendré est le résultat de sa puissance [4], » et nº 5 : « Si Dieu est non engendré quant à sa

---

(1) Philostorg. *Hist. eccles. Epitom.* lib. VIII, c. 18.

(2) Οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε. Théod. *Hær. fab.* lib. IV, c. 3, p. 356, éd. Schulze.

(3) Epiphan. *Hæres.* 76, c. 10, p. 924 sqq. ed. Petav. Col. 1682.

(4) Le P. Petau a dans ce passage, c'est-à-dire p. 925, pris le mot grec ἐξουσίᾳ comme s'il y avait ἐξ οὐσίας. A la p. 943 il traduit au contraire très-exactement la même phrase par ces mots : *Quod genuit, potestate produxit.* Dans la cinquième thèse d'Arius insérée dans S. Epiphane, il faut aussi lire de même qu'ici ἐξουσίας au lieu de ἐξ οὐσίας, *ex substantia* ; car, d'après l'enseignement

substance, ce qui est engendré ne saurait être l'extension de cette substance, mais le produit de sa substance [1] : car que cette même substance soit à la fois engendrée et non engendrée, voilà ce qui ne peut se dire sans impiété. »

On prétend qu'Aétius avait composé plus de trois cents dissertations théologiques de ce genre [2], et son disciple Eunomius a exposé dans divers écrits les doctrines de la secte, dans des commentaires sur la Bible et dans des dissertations théologiques ; nous ne possédons plus que deux de ces élucubrations, c'est-à-dire l'"Ἔκθεσις πίστεως qui fut confisquée sur l'ordre de l'empereur Théodose Ier en 383, et l' Ἀπολογητικὸς ; elles ont été insérées l'une et l'autre dans le huitième volume de la *Bibliotheca Græca* de Fabricius [3]. La comparaison de ce qui nous reste d'Aétius et d'Eunomius montre que le jugement porté sur eux par Philostorge est assez exact; les écrits d'Eunomius sont, en effet, bien plus clairs et bien plus intelligibles que les quarante-sept propositions d'Aétius, et donnent une idée bien plus complète de tout le système; les propositions d'Aétius ressemblent, au contraire, à des thèses soigneusement élaborées au point de vue de la dialectique, ce ne sont souvent que des *syllogismi cornuti* [4]. Elles n'ont jamais qu'un seul but, celui de prouver qu'il est également opposé à la raison et à la religion de soutenir que la même substance, la substance divine, peut être à la fois et engendrée et non engendrée. A ce premier raisonnement, Aétius joignait cette proposition : que c'était le *non engendré* lui-même, et non un autre, qui était l'être de Dieu [5].

---

d'Aétius et même d'après l'enseignement d'Arius, le Fils ne provient pas de l'être du Père, mais bien de la volonté et de la puissance du Père.

(1) Ἀλλ' ἐξουσίας ὑποστησάσης αὐτό. Voy. la note qui précède.

(2) Epiph. l. c. p. 930.

(3) S. Basile le Grand a réfuté l' Ἀπολογητικὸς; aussi Eunomius écrivit-il contre S. Basile cinq nouveaux livres, auxquels il donna pour titre : *Apologie de l'Apologie*. Philostorge (lib. VIII, c. 12) prétend que la lecture du premier de ces livres fit une telle impression sur S. Basile, qu'il en mourut. Mais Photius a déjà remarqué qu'Eunomius n'avait publié ce livre qu'après la mort de S. Basile (Photii *Bibliotheca Cod.* 138). Il est bien certain, en effet, que ce fut précisement la mort de S. Basile qui détermina S. Grégoire de Nysse à écrire douze livres contre Eunomius.

(4) Schröckh a donné dans sa *Kirchengeschichte* (Bd. VI, S. 117 ff) des extraits des fragments d'Aétius et d'Eunomius; de même le Dr v. Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, Bd. I, S. 362 ff. et Georges Auguste Meier, *Lehre von der Trinitat*. Hamb. 1844, Bd. I. S. 176 ff.

(5) Vgl. Baur, a. a. O. S. 362 f.

Voici, en résumé, le système de cette école. Les anoméens ont pour principe une conception purement abstraite de Dieu qui n'embrasse aucune réalité concrète de la vie divine ; Dieu est pour eux la simplicité absolue, l'unité complète et indivisible, c'est, à proprement parler, le ὄν et non pas le ὤν, quelque chose d'analogue à cet *être suprême* dont on parlait au siècle dernier [1]. Cette simplicité absolue est en même temps non engendrée, parce qu'elle ne provient d'aucun autre être, et c'est dans cette non-génération ou dans cette simplicité absolue que consiste l'être de Dieu. Mais, s'il en est ainsi, il est impossible que Dieu engendre quelque chose de son être, car, dans ce cas, la simplicité n'existerait plus et l'être divin serait partagé. Il lui faudrait à la fois être engendré et non engendré, ce qui est contre la raison, et de même que pour le non engendré c'est la non-génération qui est son être, de même celui qui est engendré a la génération pour principe de son être ; l'être de celui qui est engendré est donc nécessairement différent de l'être de celui qui n'est pas engendré ; celui qui est engendré est donc d'une autre nature (ἑτέρας οὐσίας), et il n'est ni égal ni semblable, quant à sa substance, à celui qui n'est pas engendré (ni ὁμοούσιος ni ὁμοιούσιος), mais il lui est dissemblable (ἀνόμοιος).

Il semble qu'en partant de cette simplicité absolue de Dieu, Eunomius se trouvait dans l'impossibilité d'expliquer le monde. En effet pour y parvenir, il altéra quelque peu son dogme de la simplicité absolue de Dieu, et il imagina de distinguer l'être de Dieu et la volonté de Dieu. (Cette distinction est possible avec l'idée que notre religion nous donne de Dieu, mais elle était complétement inadmissible et n'avait pas de raison d'être avec le principe d'Eunomius sur la simplicite absolue de Dieu) C'est par cette volonté que Dieu a créé le monde, c'est-à-dire qu'il a d'abord appelé le Fils à l'existence, qu'il l'a créé et engendré, et, ensuite, tout le reste a été fait par le Fils, qui est le créateur du monde [2]. Eunomius déclare d'une manière explicite que

(1) Vgl. Dorner, *Lehre von der Person Christi.* 2. Aufl. S. 853, 859, und Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit.* Th. I. S. 380.

(2) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 857. Baur dit avec beaucoup d'à-propos, au sujet de cette inconséquence des anoméens (a. a. O. S. 375) : « Raisonner ainsi, c'est placer en Dieu même l'antithèse du fini et de l'infini, l'être et la volonté de Dieu étant vis-à-vis l'un de l'autre comme l'infini et le fini, car s'il n'en était pas ainsi, la volonté de Dieu serait infinie et non engendrée, de même que l'être de Dieu, elle ne formerait qu'un avec cet être absolu de Dieu et alors la volonté de Dieu ne pourrait être le principe de la création sans que

le Fils a été créé; il a été créé par celui qui n'a pas été engendré et il a été créé du néant, car il ne pouvait y avoir de substance en dehors de la substance divine, et d'un autre côté, le Fils ne pouvait, ainsi que nous l'avons vu, avoir été engendré de la substance divine. On pourrait donc résumer ainsi la doctrine des eunoméens : « Le Fils a été créé du néant par la volonté du Père ; » ils employaient, il est vrai, l'expression engendré au lieu de créé, mais les explications qu'ils donnaient ne permettaient pas de se faire illusion sur le sens de ce mot.

Les eunoméens complétaient leur système d'une manière conforme à leurs principes. Puisque, disaient-ils, le Fils ne provient pas de la substance de Dieu, Dieu ne peut pas être appelé Père quant à sa substance; ce n'est pas l'être, c'est l'activité (ἐνέργεια, ἐξουσία), la volonté de Dieu qui est le principe de la paternité. Quoique étant une créature, le Fils ne l'est cependant pas à la manière des autres créatures ; lui seul a été appelé à l'être d'une manière immédiate par la volonté de Dieu, et il a reçu de Dieu, à l'égard des créatures ; le rang qui revient au créateur vis-à-vis des choses qu'il a créées. Car tout a été créé par le Fils, et en première ligne, le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est une créature du Fils, de même que le Fils est une créature du Non-engendré. Comme ce Fils a une si grande supériorité sur toutes les autres créatures et comme il a reçu de Dieu la puissance créatrice, on peut dans un certain sens l'appeler l'image de Dieu et lui attribuer une certaine ressemblance avec Dieu ; mais cette ressemblance ne saurait porter sur la substance ou sur l'être, elle n'existe qu'au point de vue de l'activité [1].

Eunomius résume lui-même, comme il suit, tout son enseigne-

---

l'on vît se renouveler les mêmes difficultés que s'il s'agissait de l'être absolu de Dieu. On a donc creusé un abîme entre l'être de Dieu et sa volonté ; envisagé au point de vue de sa substance, Dieu est tout autre que quand on le considère au point de vue de sa volonté. L'être de Dieu est infini, sa volonté est au contraire limitée au fini, c'est-à-dire qu'elle ne saurait produire que des êtres finis, » et S. 379 : « Ce principe du fini (c'est-à-dire la volonté de Dieu) ruine par la base l'idée de la simplicité absolue de Dieu, aussi les eunoméens auraient-ils dû commencer par abandonner leurs idées sur la volonté, pour pouvoir conserver celles sur la simplicité absolue de Dieu. »

(1) Baur, a. a. O. S. 368 ff. Dorner, a. a. O. S. 858. Au sujet de cette activité du Fils, Eunomius avait des idées tout à fait particulières et qui ne s'harmonisaient guère avec le reste de son système. D'après lui, « cette activité du Fils était à l'état de non engendrée dans la prescience de Dieu avant que le premier-né fût appelé à l'existence. » Il suppose donc que cette activité du Fils existait en Dieu, c'est-à-dire dans la science de Dieu, à l'état immanent, avant qu'elle ne se manifestât en réalité dans la création.

ment à la fin de son Ἀπολογητικὸς : c'est le Un, le seul vrai Dieu non engendré, qui n'a pas eu de commencement, qui n'est égal qu'à lui-même (ἀσύγκριτος), qui est au-dessus de tous les principes et qui est lui-même le principe de tout ce qui existe. Ce n'est pas en se divisant en un autre, qu'il a créé ce qui existe ; ce n'est pas au seul point de vue hiérarchique qu'il est le premier, il ne l'est pas non plus d'une manière relative ; mais c'est par la prééminence absolue de son être, de sa puissance et de son autorité, qu'il a engendré et créé avant toutes choses son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ par lequel tout a été fait, qui est l'image et le sceau de sa puissance et de son activité, si bien qu'au point de vue de la substance, on ne peut pas plus lui comparer celui qu'il a engendré, que l'on ne peut comparer au Fils le Saint-Esprit, qui a été fait par le Fils. Il est subordonné à l'être et à la volonté du Père, et on ne peut dire qu'il est à l'égard du Père ὁμοούσιος ou ὁμοιούσιος, car la première de ces deux expressions supposerait que la substance a eu un commencement et qu'elle a été divisée, et la seconde établirait une égalité (ἰσότης), c'est-à-dire une identité absolue. Il faut l'appeler ce qu'il sera constamment, un *engendré,* un fils complétement soumis à son père et un instrument parfait pour la création du monde et pour la réalisation de la volonté paternelle. Il n'a pas été engendré par l'être de Dieu, ce qui est impossible, mais il l'a été par la volonté du Père qui l'a engendré comme il a plu à sa volonté. Il est donc véritablement γέννημα τοῦ ἀγεννήτου. Eunomius ajoute cependant, οὐχ ὡς ἓν των γεννημάτων κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων [1]. »

En comparant cette doctrine des anoméens avec celle des premiers ariens, on voit que l'une n'est que la répétition et la conséquence de l'autre. Il est cependant deux points pour lesquels cette coïncidence fait défaut. Nous avons vu plus haut que, d'après l'arianisme primitif, le Fils n'était arrivé que par ses vertus morales et par son excellence personnelle à sa dignité et à sa magnificence divine ; pour les anoméens, au contraire, cette dignité divine du Fils était un pur don de la volonté du Père à son Fils, celui-ci l'avait reçue par le fait de sa génération et de sa création et elle n'était pas la récompense de ses efforts pour pratiquer la vertu. Les premiers ariens ne savaient pas assez répéter que le

(1) Vgl. Baur, a. a. O. S. 372 f.

Fils ne connaissait pas le Père d'une manière parfaite. Aétius et Eunomius pensaient, au contraire, que l'intelligence de l'être divin était accessible à tous, et ils reprochaient souvent à l'ancien arianisme de n'avoir pas proclamé cette intelligibilité [1]. Aétius disait : « Je connais Dieu aussi bien que je me connais moi-même [2] ; » et Eunomius prétendait qu'il connaissait d'une manière exacte l'être de Dieu et qu'il avait de Dieu une idée aussi claire que Dieu pouvait l'avoir de soi-même [3] : toutes propositions qui, pour les contemporains mêmes, parurent d'affreux blasphèmes. Cependant, à regarder les choses de près, ces propositions sont, eu égard aux idées d'Aétius et d'Eunomius sur la divinité, moins hardies qu'elles ne le paraissent, et Dorner a pu dire avec raison : » Si l'Etre divin n'est autre que la substance existant par elle-même, la substance simple et abstraite de la monade non engendrée, et si on adopte, à l'exclusion de toute autre, cette pauvre catégorie de l'idée de Dieu, c'est une chose de peu d'importance, et même triviale, que de connaître parfaitement un pareil Dieu [4].

Vis-à-vis de ces anoméens qui retournaient à l'arianisme proprement dit, nous trouvons les autres eusébiens ordinairement appelés semi-ariens (ἡμιάρειοι, ou bien homoïousiastes), et on leur avait donné ce dernier nom parce qu'ils voulaient substituer à l'ὁμοούσιος de Nicée le mot ὁμοιούσιος, qui avait à peu près la même consonnance que l'autre, mais qui n'indiquait pas avec la même précision la nature des rapports entre le Père et le Fils. S'il faut en croire Philostorge, Eusèbe de Nicomédie et ses amis auraient, lorsqu'ils ont signé le symbole de Nicée, substitué, par ruse, le mot ὁμοιούσιος au mot ὁμοούσιος [5], et il est certain qu'ils ne voulaient employer le mot ὁμοούσιος que pour les choses corporelles, ils prétendaient que, quand on parlait des choses spirituelles et des rapports de ces choses entre elles, on devait se servir du mot ὁμοιούσιος [6]. Ce terme d'ὁμοιούσιος convenait très-bien au caractère des semi-ariens, il était assez vague pour unir extérieurement des manières de penser très-diverses pour le fond. Il plaisait aux semi-ariens les moins hétérodoxes, *a*) parce qu'il exprimait la doc-

---

(1) C'est ce que fait, par exemple, Philostorge, lib. II, c. 3.
(2) Socr. *Histor. eccles.* IV, 7. — Epiph. *Hæres.* 76, p. 989.
(3) Theodor. *Hæret. fab.* lib. IV, c. 3, p. 357, éd. Schulze.
(4) Dorner, a. a. O. S. 859. Vgl. Baur, a. a. O. S. 383 ff.
(5) Philostorg. *Fragm.* lib. I, c. 8. Voyez aussi plus haut, t. I p. 288.
(6) Socrat. *Hist. eccl.* III, 18.

trine la plus rapprochée de celle du concile de Nicée, peut-être même aussi parce que, pour l'orthographe et pour l'oreille, il était à peu près identique au mot du concile. *b*) Il offrait donc à leurs yeux les avantages du mot ὁμοούσιος et il ne donnait, toujours d'après eux, aucune prise aux sabelliens, car c'était précisément cette crainte du sabellianisme qui empêchait plusieurs Orientaux, nullement ariens pour le fond, de se servir du mot ὁμοούσιος. Quant aux ariens proprement dits, à ceux qui formaient comme la gauche du parti, qui se sentaient entraînés de plus en plus, par la force de la logique, vers l'arianisme, la formule de l'ὁμοιούσιος était de nature à les satisfaire complétement, car elle donnait libre carrière à la doctrine du subordinatianisme, et elle permettait encore aux semi-ariens de se targuer d'une sorte d'orthodoxie et de combattre énergiquement sous ce drapeau les anoméens.

On a souvent discuté pour savoir quel était le fondateur du parti des semi-ariens ; nous pensons que, si l'on n'a pu s'entendre sur ce point, c'est que l'on n'a pas distingué le semi-arianisme en tant que doctrine théologique, et le semi-arianisme en tant que parti. En tant que doctrine théologique, le semi-arianisme est évidemment très-ancien ; il apparaît dès le commencement, c'est-à-dire dès le concile de Nicée, et il est représenté par les eusébiens, même avant la réunion de ce concile ; il n'est donc pas possible de dire quel est, à ce point de vue, le fondateur du semi-arianisme. En tant que parti, le semi-arianisme comprend *in specie* ceux des anti-nicéens qui, au moment où les anoméens firent leur apparition, luttèrent contre cette réapparition de l'arianisme primitif, et en même temps refusèrent d'accepter l'ὁμοούσιος de Nicée et s'employèrent pour perdre S. Athanase.

D'après Philostorge [1], le fondateur de ce parti des semi-ariens aurait été le sophiste Astérius, contre lequel écrivit, ainsi que nous l'avons vu, Marcel évêque d'Ancyre [2]. Mais Socrate et S. Athanase attribuent à cet homme des propositions qui prouvent qu'il a été un arien [3].

Quant aux semi-ariens eux-mêmes, ils reconnaissaient pour leur chef Basile, le savant évêque d'Ancyre, que nous avons vu

(1) PHILOSTORG. *Fragm.* II, 14 et 15.
(2) Voy. plus t. I, p. 466 et p. 544.
(3) SOCRAT. I, 36. — ATHANAS. *Orat. I. contra Arianos*, c. 30, p. 343, ed. Patav. *Orat. II contr. Arian.* c. 37, p. 399, et *de Synodis*, c. 18, p. 584.

souvent dans les rangs des eusébiens et qui, en 336, fut nommé évêque d'Ancyre à la place de Marcel déposé par ces mêmes eusébiens. C'est de lui que les semi-ariens reçurent souvent le nom de οἱ ἀμφὶ Βασίλειον. Après lui on remarquait encore dans le parti, Eusèbe d'Emisa[1], Théodore d'Héraclée, Eustathe de Sébaste, Auxentius de Milan et Georges de Laodicée qui, dès le commencement de la dispute arienne, et lorsqu'il n'était encore que simple prêtre à Alexandrie, avait cherché un moyen terme entre l'orthodoxie et l'hérésie et avait voulu réconcilier Arius avec le patriarche Alexandre. Ce dernier répondit aux efforts de Georges en le déposant, mais les eusébiens le firent nommer à l'évêché de Laodicée. Le parti des semi-ariens avait aussi pour protecteur l'empereur Constance, quoique l'appui qu'il leur prêtait ne fût pas toujours très-sûr. Il arriva, en effet, que l'empereur Constance se laissa souvent gagner par ceux qui l'entouraient, et, en particulier, par Valens et Ursacius, aux idées ariennes les plus accentuées; c'est ce qui eut lieu spécialement lors du concile dont nous avons maintenant à parler.

§ 78.

DEUXIÈME GRAND SYNODE DE SIRMIUM.

Ce synode se tint pendant le séjour de l'empereur Constance dans la ville de Sirmium, et au milieu de l'année 357. Il ne se composait exclusivement que d'Occidentaux[2], parmi lesquels on a cité Ursacius de Singidunum, Valens de Mursa, Germinius de Sirmium, le successeur de Photin, et Potamus de Lissabon en Portugal[3]. La profession de foi qu'ils rédigèrent est connue sous le nom de *seconde formule de Sirmium*, elle nous a été conservée dans l'original latin par S. Hilaire. S. Athanase et Socrate en ont donné une traduction grecque[4]. S. Hilaire indique Potamius de Lissabon comme l'auteur de cette formule; et la formule elle-même nomme Ursacius, Valens et Germinius comme les principaux de l'assemblée; tous les trois étaient en très-grande faveur

(1) Voy. plus haut, t. I, p. 488.
(2) Sozom. IV, 12.
(3) Hilar. *de Synod.* p. 1156, ed. Bened.
(4) Hilar. l. c. c. 11. — Athanas. *de Synodis*, c. 28; t. I, P. II, p. 594, ed. Patav. — Socrat. II, 30, p. 124 ed. Mog.

auprès de l'empereur Constance. Voici le passage le plus important de cette formule : « Nous croyons à son Fils unique Jésus-Christ, le Seigneur notre rédempteur, qui a été engendré de lui avant tous les temps. On ne doit, en aucune manière, enseigner qu'il existe deux Dieux; mais comme l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος répugnent à quelques-uns, il ne faut plus en faire mention et personne ne devra plus les enseigner, parce qu'ils ne sont pas contenus dans la sainte Écriture et que cela dépasse l'intelligence de l'homme; personne, ainsi que le dit Isaïe (53,8), ne peut raconter la naissance du Fils [1]. Il est indubitable que le Père est plus grand, que le Père surpasse le Fils en honneur, en dignité, en magnificence, en majesté, et par le fait même de son nom de Père; c'est ce que le Fils dit lui-même dans S. Jean (14-28) : « Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi. » Chacun sait que cette doctrine (celle qui précède) est catholique : il y a deux personnes, celle du Père et celle du Fils; le Père est plus grand, et le Fils lui est soumis avec toutes les choses que le Père a données à son Fils. Le Saint-Esprit est par le Fils, et il est venu conformément à ce qui était prédit pour instruire les apôtres et tous les fidèles, pour les élever et pour les sanctifier. »

Il ne faut pas s'étonner que S. Hilaire ait appelé *blasphemia* [2] un symbole qui contenait des doctrines ariennes si peu déguisées; mais il calomnie certainement Osius lorsque, dans le même passage, il le donne comme collaborateur de Potamius de Lissabon pour la rédaction de ce symbole. S. Athanase et Sozomène semblent être bien plus dans le vrai [3], lorsqu'ils racontent que l'évêque Osius, âgé alors de près de cent ans, fut entraîné par les brutalités de l'empereur, par l'emprisonnement d'une année et par des vexations de toutes sortes, à signer cette formule ; mais que quelque temps après, sentant la mort approcher, il avait de nouveau anathématisé l'hérésie d'Arius et avait dénoncé par son testament toute la violence qu'on lui avait faite.

Ce second symbole de Sirmium fut naturellement reçu avec grande joie par ceux des Asiatiques qui avaient des sentiments

---

(1) Cette opinion sur la faiblesse de l'entendement humain s'harmoniserait mieux avec les doctrines de l'arianisme primitif qu'avec le système des anoméens. Voy. un peu plus haut, § 77, p. 54.

(2) Dans le titre même de ce symbole.

(3) Athan. *Hist. Arian. ad monach.* c. 45. *Apolog. cont. Arian.* c. 89 et 90. *Apolog. de fuga*, c. 5, et Sozom. IV, 12.

anoméens. C'est ce que nous voyons par le synode dont nous avons maintenant à parler.

§ 79.

SYNODE D'ANTIOCHE.

Ce synode se tint en 358 sous Eudoxius, patriarche de cette ville et l'un des chefs des anoméens. Parmi les membres qui assistèrent à ce synode, on distingue encore Acace de Césarée et Uranius de Tyr. Les deux expressions ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος y furent rejetées, et on adressa à Ursacius, à Valens et à Germinius une lettre de félications, parce qu'ils avaient ramené les Occidentaux à la véritable foi [1]. Ce n'était cependant pas ce que pensaient les Occidentaux eux-mêmes. Dans la Gaule en particulier, la seconde formule de Sirmium fut, au rapport de S. Hilaire [2], rejetée dès qu'elle eut paru et Phébade d'Agen écrivit contre elle un ouvrage qui est parvenu jusqu'à nous [3].

§ 80.

SYNODE D'ANCYRE EN 358.
TROISIÈME SYNODE ET TROISIÈME FORMULE DE SIRMIUM.

Les évêques d'Asie, imbus d'opinions semi-ariennes, déployèrent de leur côté une grande activité, et, en particulier, les anoméens cherchèrent à répandre partout, et avec la plus grande ardeur, leur enseignement. Peu s'en fallut qu'ils ne convertissent entièrement Antioche à leur doctrine. Aétius lui-même s'était fixé dans cette ville, où il était tenu en grand honneur par l'évêque Eudoxius. Ce dernier donnait presque toutes les positions ecclésiastiques à des disciples d'Aétius [4]. L'un des partisans les plus considérables du parti des semi-ariens, Georges de Laodicée, invita, sur ces entrefaites, les évêques qui partageaient ses opinions à se réunir en synode, et, comme l'on devait, à cette même

(1) Sozom. IV, 12 et 15.
(2) Hilar. *de Synodis*, p. 1151 et 1155.
(3) *Biblioth. max. Patrum.* Lugd. t. IV, p. 300, et *Bibl. PP.* Galland. t. V, p. 250.
(4) Voy. la lettre de Georges de Laodicée dans Sozom. IV, 13. Mansi, t. III, p. 287.

époque, consacrer une nouvelle église à Ancyre en Galatie [1], et que l'habitude était de réunir des synodes à l'occasion de ces solennités, le synode projeté se réunit en effet dans la ville d'Ancyre, lors de la Pâque de 358 [2]. Il était présidé par Basile d'Ancyre et se composait des évêques Eustathe de Sébaste, Hyperechius, Letojus, Heorticus, Gymnasius, Memnonius, Eutychès, Severinus, Eutychius, Alcimedès et Alexandre [3].

La lettre synodale[4] très-riche en détails, qui nous a été conservée, fait dès le début allusion aux anoméens. On avait cru qu'après les synodes de Constantinople (contre Marcel d'Ancyre), d'Antioche, de Sardique (il serait mieux de dire de Philippopolis) et de Sirmium (contre Photin), l'Église aurait pu jouir de la paix; mais le démon a répandu de nouvelles impiétés et a imaginé une nouvelle doctrine contre la véritable filiation du Seigneur. C'est pour cela que les évêques réunis ont décidé d'ajouter des explications plus exactes et plus précises sur la sainte Trinité, aux symboles de foi antérieurement adoptés par le synode d'Antioche *in encœniis*, par celui de Sardique et par celui de Sirmium. Voici, en abrégé, le sens des longues explications dont les semi-ariens font suivre ce début : « L'expression de Père montre qu'il est le principe d'une substance semblable à lui (αἴτιον ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας); par là même se trouve exclue l'idée de créature, car le rapport de père et de fils est tout autre que celui qui existe entre créateur et créature, et il faut abandonner en même temps l'idée et l'expression de Fils, si on se refuse à affirmer sa ressemblance avec le Père. En éloignant de l'idée de Fils tous les autres signes, il reste toujours le signe de la similitude qui seule peut s'appliquer au Fils envisagé en tant qu'être spirituel. On ne saurait objecter que, dans la sainte Écriture, d'autres êtres qui n'ont aucune ressemblance avec Dieu sont aussi appelés fils de Dieu, car dans ces passages on parle au figuré, tandis que le Logos est le Fils de Dieu dans le sens

---

(1) Sozom. IV, 13.
(2) Cf. Mansi, l. c. p. 271, dans la lettre synodale du synode d'Ancyre. — S. Hilaire (*de Synod.* Nr 12, p. 1158) fait allusion à ce synode.
(3) Ces noms sont ceux des évêques, qui ont signé la lettre synodale ; cette liste montre que Georges de Laodicée n'assistait pas au synode, peut-être que l'hiver l'empêcha, ainsi que beaucoup d'autres, de s'y rendre. V. la page 271 de la lettre synodale dans Mansi, l. c.
(4) Dans Epiphan. *hæres.* 73, Nr. 2-11. Elle a été aussi imprimée dans Mansi, t. III, p. 270-288.

strict du mot. Pour mieux rendre leur pensée, les Pères du synode se servent d'une comparaison prise de l'étude de la langue : « A proprement parler, disent-ils, on ne devrait appeler πυξίον (buis) que les vases faits avec du buis, tandis qu'on appelle aussi πυξίον, mais d'une manière impropre, des vases qui n'ont pas été façonnés avec du buis[1]. Il en est de même de l'expression de Fils de Dieu qui, à proprement parler, ne peut être appliquée qu'au Logos, mais qui est cependant donnée à d'autres créatures. » Vient ensuite une preuve tirée de la Bible tendant à démontrer la similitude de substance du Fils, et enfin la lettre se termine par dix-huit anathèmes disposés de telle sorte que l'un condamne la séparation trop grande établie entre le Père et le Fils par les ariens et les anoméens, et l'autre l'identité entre le Père et le Fils, et, en particulier, l'υἱοπάτωρ des sabelliens[2]. C'est surtout dès le cinquième anathème que l'on peut constater la censure des anoméens : « Quiconque appelle ἀνόμοιος le Logos unique de Dieu..... » et dans le neuvième : « Quiconque dit que le Fils est dissemblable au Père quant à l'οὐσία..... » le dixième : « Quiconque dit que le Fils n'est qu'un κτίσμα..... » le onzième : « Quiconque ne reconnaît de ressemblance entre le Père et le Fils qu'au point de vue de l'activité et non au point de vue de la substance[3]..... » le quinzième : « Quiconque croit que le Père est devenu dans le temps (c'est-à-dire à un temps déterminé) Père du Fils ; » et le dix-huitième : « Quiconque dit que le Fils n'est né que de l'exousie, (c'est-à-dire par le fait de la volonté du Père) et non pas également de l'exousie et de l'ousie du Père[4] ; et de même quiconque appelle le Fils ὁμοούσιος ou ταυτοούσιος, qu'il soit anathème. » S. Hilaire a inséré douze de ces dix-huit anathèmes (il a laissé les cinq premiers et le dernier) dans son livre *de Synodis*, et il les a expliqués dans un sens orthodoxe[5]. Le synode d'Ancyre envoya à la résidence impériale, à Sirmium, la lettre synodale que nous venons d'analyser, et il choisit pour la porter Eustathe et Eleusius (de Cyzique), de même que le prêtre Leontius, qui tous deux appartenaient au clergé de la cour. Le synode comptait, en effet, sur ces membres pour faire perdre aux anoméens l'influence

(1) Dans Mansi, l. c. p. 275.
(2) Cf. supra, p. 12.
(3) Voy. plus haut p. 49.
(4) Voy. p. 49 et p. 47 not. 1.
(5) Hilar. *Opp.* ed. BB. 1158-1168.

qu'ils avaient acquise sur l'esprit de l'empereur. En arrivant à la cour, les députés y trouvèrent Asphalius, prêtre d'Antioche et aétien ardent, qui avait déjà obtenu des lettres en faveur des anoméens; mais la chose prit alors une autre tournure. Constance fut de nouveau gagné au semi-arianisme; il exigea qu'Asphalius lui rendît les lettres qu'il lui avait données et il en écrivit d'autres aux chrétiens d'Antioche, dans lesquelles il se montre très-sévère vis-à-vis des erreurs professées par les anoméens. Il ordonne de chasser de l'Église ceux qui embrassent ces erreurs, et il affirme la ressemblance κατ' οὐσίαν du Fils avec le Père [1].

Constance ordonna, dans cette même année 358, qu'un synode se réunît encore à Sirmium; ce fut le troisième de ce nom. Il se composa des députés du synode d'Ancyre, que nous avons nommés plus haut, et en même temps de tous les evêques qui se trouvaient alors à la cour; mais l'histoire de ce synode de Sirmium est si intimement liée à l'affaire du pape Libère, qu'il est nécessaire de nous occuper de ce pape avant de nous occuper du synode.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Libère avait été quelque temps après le synode de Milan envoyé en exil à Berée, en Thrace, par l'empereur Constance, à cause de sa fermeté à professer la foi orthodoxe. Pendant que le pape supportait son exil, l'empereur Constance vint à Rome en 357, avant de se rendre à Sirmium pour le second concile dont nous avons déjà parlé.

§ 81.

LE PAPE LIBÈRE ET SA CONDUITE A L'ÉGARD DE LA FOI DE NICÉE.

Lorsque l'empereur Constance était à Rome, les fidèles de cette ville lui demandèrent avec instance de rappeler le pape Libère, et des dames des maisons les plus nobles entreprirent de porter ces demandes à l'empereur. Au commencement, Constance ne voulut rien entendre, donnant pour motif que Félix était maintenant évêque de Rome; mais ensuite, ayant appris que le service divin de Félix n'attirait personne, il voulut

(1) Sozom. IV, 13, 14.

accéder, au moins en partie, à la demande qui lui était faite : il ordonna de rappeler Libère, mais à la condition qu'il fût évêque en même temps que Félix et que chacun d'eux eût ses partisans. Lorsque cet édit fut lu, le peuple s'écria avec moquerie : « Voilà qui est très-convenable. Il y a aussi deux partis dans le cirque, il sera maintenant possible à chacun de ces deux partis d'avoir un évêque à sa tête. » La moquerie fit bientôt place à la colère et l'agitation devint si menaçante, que l'empereur se vit obligé d'accorder, sans condition, le retour du pape Libère [1]. Il s'écoula cependant une année avant que Libère rentrât à Rome, et il dut acheter son retour par un écrit qui l'a fait regarder comme apostat par un grand nombre. *On se demande en effet si Libère a, oui ou non, signé une profession de foi arienne,* et cette question a été rarement traitée d'une manière impartiale.

Comme il s'agit dans ce point historique de l'infaillibilité personnelle du pape, les uns ont voulu représenter Libère comme moins coupable qu'il ne l'est en réalité, tandis que d'autres ont injustement grossi sa faute. C'est ce qui nous a déterminé déjà en 1853 à exposer, dans le *Tübinger theologischen Quartalschrift,* l'état des choses d'une manière aussi exacte qu'il nous était possible, et à en tirer les conclusions sans parti pris et en suivant fidèlement les données fournies par les sources.

Les défenseurs du pape Libère, en particulier le savant jésuite Stilting dans les Bollandistes [2], l'italien François Antonin Zacharia [3], et plus tard Palma professeur à Rome [4], en ont surtout appelé à Théodoret, à Socrate et à Sulpice-Sévère, qui mentionnent simplement le retour du pape Libère à Rome, sans parler d'une condition qui lui aurait été imposée, ou d'une faiblesse dont il se serait rendu coupable. Ce silence ne prouve cependant rien en faveur du pape Libère, car S. Athanase, qui est ici un témoin plus important que ces trois historiens ensemble, parle d'une manière explicite, et, à plusieurs reprises, d'une faiblesse ou d'une chute de Libère. Il dit dans son *Historia Arianorum ad*

---

(1) Théodor. *Hist. eccles.* II, 17. Socrat. II, 37, p. 141, éd. Mog. Sozom. IV, 11 et 15. Sulp. Severin. l. c. II, 39, dans la *Bibl. max. Patrum.* Lugd. t. VI, p. 346.

(2) *Acta Sanct.* t. VI, Septembris (23 septembre), p. 572 et sqq. surtout p. 598 sqq.

(3) Zacchar. *Dissert. de commentitio Liber. lapsu.*

(4) Palma, *Prælectiones hist. eccles.* t. I, P. II. Romæ, 1838, p. 94 sqq.

monachos, c. 14 : « Libère fut banni, mais deux ans après il faiblit (ὤκλασε) et souscrivit par crainte de la mort dont on le menaçait. » Le bollandiste Stilting a voulu infirmer la valeur de ce témoignage, en disant que l'*Historia Arianorum ad monachos* avait été, si on s'en rapporte à ce qui est dit au chapitre 4e, composée du vivant de Leontius Castratus d'Antioche, par conséquent avant la prétendue chute de Libère. On peut donc conclure de là que le passage en question n'est qu'une interpolation postérieure [1]. Le fait cité par Stilting est vrai, mais ce qui est vrai [2] aussi c'est qu'Athanase a lui-même fait à son livre l'addition dont il s'agit. Athanase écrivit cette *Historia* avant la chute de Libère, et l'envoya aux moines pour lesquels elle était destinée. Mais ensuite il demanda et obtint que son manuscrit lui fût rendu [3]. Quelque temps après, Sérapion évêque de Thmuis lui écrivit pour lui demander des renseignements sur l'hérésie d'Arius, sur ses propres malheurs et sur la mort d'Arius. Pour répondre aux deux premiers points de cette demande, Athanase envoya à son ami son *Historia Arianorum ad monachos*, et, pour le satisfaire sur le troisième point, il composa son petit livre *de morte Arii* [4]. Entre la composition de l'*Historia Arianorum* et son envoi à Sérapion, il y a donc eu un laps de temps pendant lequel s'est produit l'incident du pape Libère, et c'est ce qui a déterminé S. Athanase à faire à son livre cette addition.

Dans un autre de ses écrits (dans l'*Apologia contra Arianos*, c. 89) S. Athanase dit encore du pape Libère : « Quoiqu'il n'ait pas supporté jusqu'à la fin les chagrins de l'exil, il est cependant resté deux ans dans le bannissement. » Stilting fait encore

---

(1) *Acta Sanctorum*, l. c. p. 601 et sqq.

(2) Les bénédictins de Saint-Maur qui ont édité les *Œuvres de S. Athanase* ont prétendu, il est vrai (dans leur *Admonitio* pour l'*Epistola ad Serapionem*, Nr XI), que ce Leontius était mort plus tard que Socrate (II, 37) ne l'avait dit; mais nous ne saurions adopter ce sentiment; nous croyons bien plutôt avec les bollandistes que Leontius était bien certainement mort à l'époque de la chute du pape Libère et qu'Eudoxius avait été déjà choisi pour son successeur; c'est ce que raconte très-explicitement Sozomène (IV, 15, comparé avec c. 13 et 14); mais s'il en est ainsi, l'*Historia Arianorum ad monachos* a dû nécessairement être composée avant la chute du pape Libère, puisque cette chute n'a eu lieu que quelque temps après le synode d'Antioche réuni par Eudoxius. (Cf. supra p. 55, et Sozom. IV, 15.)

(3) C'est ce qu'il a dit explicitement dans sa *Lettre aux moines*, c. 3; lettre qui précède l'*Historia Arianorum ad monachos*. Opp. t. I, p. I, p. 272, éd. Patav.

(4) C'est ce qu'il dit explicitement dans son *Epistola ad Serapionem*, c. 1, l. c. p. 269.

remarquer à propos de ce passage que l'*Apologia contra Arianos* avait déjà été composée en 349, c'est-à-dire avant la prétendue chute du pape Libère; aussi, d'après lui, les deux chapitres 89 et 90 (dans lesquels se trouve le passage en question) ne sont-ils qu'une addition faite plus tard. Tout cela est encore vrai, mais cette addition, de même que celle dont nous avons parlé pour l'*Historia Arianorum ad monachos,* provient de la plume même de S. Athanase. Cette *Apologia* de S. Athanase n'est en effet qu'une collection de divers morceaux que S. Athanase avait certainement déjà réunis vers l'an 350, mais que, dans la suite, il a bien certainement développés et complétés; elle lui passa souvent par les mains, et, de même que l'*Historia Arianorum ad monachos*, il la donna à lire d'abord aux moines, et quelque temps après à Sérapion évêque de Thmuis [1]. Il n'existe donc aucune raison suffisante pour déclarer sans valeur, ainsi que Stilting l'a fait, les deux témoignages contre le pape Libère qui sont contenus dans les œuvres de S. Athanase. Ces deux passages ne disent pas ce que le pape Libère a signé, mais nous voyons par le c. 35 de l'*Histor. Arian. ad monach.* que Constance demandait deux choses au pape Libère, d'abord de signer l'excommunication décrétée à Milan contre Athanase et ensuite d'entrer en communion avec les adversaires de l'ὁμοούσιος.

S. Hilaire de Poitiers s'exprime à peu près de la même manière que S. Athanase dans le c. 2 de son écrit *contra Constantium imperatorem :* « Je ne sais pas si l'empereur a commis un plus grand crime en exilant Libère ou en le renvoyant de nouveau à Rome [2]. » Cette phrase laisse voir que tout ne se passa pas d'une manière irréprochable lors du retour du pape Libère, et que Constance ne l'autorisa qu'au prix de très-dures conditions. Il est vrai que, d'après Zaccharia et Palma [3], le passage de S. Hilaire ne signifierait autre chose que ceci : Constance a molesté le pape de bien des manières lors du retour de celui-ci : mais il n'est pas dit qu'il ait voulu le contraindre à

(1) Toutes ces observations ont déjà été faites par un autre historien de la compagnie de Jésus plus ancien que Stilting, par le célèbre Papebroch, qui a très-bien compris et exposé la question dans la dissertation sur S. Athanase qu'il a insérée dans les Bollandistes, t. I, Maii, Prolog. p. 186 et cap. XIX, n. 220, et XXV, n. 296.

(2) *O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris!* P. 1247, éd. BB.

(3) Dans Palma, l. c. p. 102.

donner une signature que Libère ne pouvait pas donner. S. Hilaire ne parle pas, à la vérité, de ces signatures; mais si on se rend bien compte des termes emphatiques dont il se sert dans ce passage, on reconnaît indubitablement qu'il fait allusion à un événement connu de tout le monde.

Sozomène dit dans le 11e chap. du IVe livre de son *Histoire de l'Église*, que « Constance avait permis à Libère de revenir à Rome, à condition qu'il fût en communion avec les évêques qui se trouvaient dans le cortége de l'empereur (c'est-à-dire avec Valens, Ursacius, etc., qui tous étaient ennemis de S. Athanase et refusaient d'admettre l'ὁμοούσιος). » En joignant ce passage de Sozomène à ce que dit S. Hilaire, on verra clairement ce que signifient ces mots : *Nescio utrum majore impietate* (*eum*) *relegaveris quam remiseris*.

Sozomène raconte ceci dans un autre passage (IV. 15) : pendant qu'il résidait à Sirmium, l'empereur fit venir de Bérée à la cour, Libère, pour le déterminer à abandonner l'ὁμοούσιος. Afin d'y parvenir, l'empereur avait réuni dans un synode, qui fut le troisième de Sirmium, les députés du synode d'Ancyre qui étaient arrivés de l'Orient à la cour et, en outre, tous les évêques qui y résidaient, et au sujet du pape Libère, l'empereur fut surtout secondé par trois semi-ariens : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Eleusius de Cyzique. Ils réunirent dans un livre tout ce qui avait été décrété contre Paul de Somosate et contre Photin de Sirmium, sans oublier le symbole du synode d'Antioche tenu en 341 [1]. (Ils firent donc quelque chose d'analogue à ce qu'avait fait le concile d'Ancyre qui venait de se tenir, il avait aussi renouvelé d'anciens décrets et ne s'était préoccupé que de leur donner un sens plus précis.) Ils répétèrent ensuite à Libère que l'ὁμοούσιος n'était qu'un manteau pour déguiser des opinions hérétiques (ainsi que l'avait prouvé l'affaire de l'évêque Photin) et ils le déterminèrent enfin à adhérer avec quatre évêques africains à cet écrit. Mais, d'un autre côté, Libère fit aussi cette déclaration : « Quiconque n'accorde pas que le Fils est, quant à la substance et en tout, semblable au Père, doit être exclu de l'Église. » Il crut nécessaire d'ajouter cela, « parce que Eudoxius

---

(1) Ce synode a rédigé quatre symboles qui nous ont été conservés par S. Athanase dans son livre *de Synodis*, p. 22 sqq. Il s'agit probablement ici du quatrième symbole d'Antioche qui fut de nouveau approuvé à Philippopolis et au 1er synode de Sirmium tenu en 351.

d'Antioche répandait le bruit que Libère et Osius avaient rejeté l'ὁμοιούσιος et adopté l'ἀνομοίος. »

En résumant tous ces divers renseignements qui nous sont fournis par les sources, nous arrivons à établir les points suivants :

1° Que Libère fut appelé au 3e synode de Sirmium;

2° Que, dans ce synode, les doctrines semi-ariennes reprirent le dessus sur celles des anoméens et que la seconde formule de Sirmium, tout à fait inspirée par les doctrines des anoméens y fut rejetée,

3° Et que, du reste, dans le synode de Sirmium, on ne rédigea aucune nouvelle profession de foi; on se contenta de renouveler et de souscrire les anciens décrets sur la foi, portés par les eusébiens, et, en particulier, un symbole rédigé dans le synode d'Antioche, tenu en 341, et que le pape Libère fut un des signataires[2];

4° Que, par là, celui-ci abandonna le mot ὁμοούσιος, mais, non pas dans ce sens qu'il abandonnât par là l'enseignement orthodoxe, mais parce qu'on lui avait fait croire que cette formule était un manteau pour couvrir le sabellianisme et le photinianisme;

5° Mais que, d'un autre côté, il n'en accentua qu'avec plus d'énergie la doctrine qui tient que le Fils est semblable en tout au Père, même quant à la substance, ce qui réuni à ce que nous avons dit au n° 4, prouve que *Libère s'est éloigné pour la forme du symbole orthodoxe, mais non pas pour le véritable sens de la foi*, ce que démontrent encore les efforts subséquents de Libère en faveur de l'orthodoxie[1];

6° Que le pape Libère resta ensuit en communion avec les évêques qui avaient signé comme lui le troisième formulaire de Sirmium, et, par conséquent, avec plusieurs ariens, mais qui, après avoir signé, et, parce qu'ils avaient signé, s'éloignèrent de l'arianisme proprement dit.

S. Jérôme est d'accord avec ces conclusions lorsqu'il dit dans sa chronique : *Liberius tœdio victus exilii, in hareticam pravitatem suscribens Romam quasi victor intravit*; et dans son Catalogue *scriptorum ecclesiasticorum* (c. 97), Fortunatien d'Aquilée est, d'a-

(1) C'est à tort que l'eunoméen Philostorge (*Epitome historiæ eccles.* IV, 3) prétend que le pape Libère signa la seconde formule de Sirmium.
(2) Socrat. IV, 12.

près lui, condamnable parce que *Liberium Romanæ urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem hæreseos compulit.*

D'après ce texte, Fortunatien aurait déjà conseillé au pape Libère (*sollicitavit*), lorsque celui-ci se rendait en exil, de ne pas résister, et plus tard, après le retour de l'exil, il aurait en effet, à Sirmium, déterminé le pape (*fregit*) à céder. Nous ne devons pas être surpris que S. Jérôme accuse Libère d'avoir souscrit un symbole hérétique; car, quoique les symboles réunis et renouvelés par le 3e synode de Sirmium n'aient rien qui soit positivement hérétique, ils devaient cependant servir la cause du semi-arianisme et ils avaient été renouvelés pour être opposés à celui de Nicée. Les mots de S. Jérôme ne nous obligent donc pas à accuser Libère d'une faute plus grave que celle qu'il a commise, par exemple à l'accuser d'avoir signé la seconde formule de Sirmium; mais, d'un autre côté, nous ne saurions admettre avec Stilting et Palma, que cette phrase de S. Jérôme soit dénuée de toute valeur historique [1].

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, semblent compromises par deux adversaires dont le témoignage peut, à première vue, paraître décisif, c'est-à-dire par le pape Libère lui-même, ou plutôt par trois lettres que nous avons de lui, et par S. Hilaire, qui a inséré ces trois lettres dans son sixième fragment et les a fait suivre de quelques remarques [2].

La première de ces lettres de Libère commence par ces mots : *Pro deifico timore*, et est adressée aux évêques orientaux (c'est-à-dire aux évêques qui inclinaient vers l'arianisme). Elle est ainsi conçue : « Votre sainte foi est connue de Dieu et du monde. Je ne défends pas Athanase, mais, comme mon prédécesseur Jules l'avait reçu, je le traitai de la même manière; néanmoins, ayant appris que vous l'aviez condamné avec raison, je me suis empressé d'adhérer à votre sentence, et j'ai envoyé à l'empereur Constance, par Fortunatien évêque d'Aquilée, une lettre sur ce point. Athanase ayant donc été excommunié par nous tous, je déclare que je suis en paix et en union avec vous tous et avec tous les évêques orientaux, dans toutes les provinces. Démophile

(1) Stilting, dans les *Acta sanct.* t. VI, Septembris, p. 605 sqq. Palma, l. c. p. 102 sqq.
(2) Hilar. *Opp.* Fragm. VI, p. 1335, n° 4.

évêque de Bérée m'a déclaré votre foi catholique, qui a été définie et adoptée à Sirmium par plusieurs frères et co-évêques; je l'ai reçu volontiers, et j'ai, sans difficulté, acquiescé à ce qu'il disait. Je vous prie donc maintenant de réunir vos efforts pour que je sois rappelé de l'exil et pour qu'il me soit permis de regagner le siége qui m'a été confié par Dieu. »

La seconde lettre, adressée à Ursacius, Valens et Germinius, est ainsi conçue : « Par amour pour la paix qu'il préférait au martyre, il avait déjà condamné Athanase, avant d'envoyer à l'empereur les lettres des évêques orientaux (il s'agit de la réponse à la lettre précédente); Athanase a déjà été condamné par l'Église de Rome, ainsi que tout le clergé de cette ville peut l'attester. Il avait envoyé Fortunatien à l'empereur pour demander la permission de revenir (c'est ce que nous savons déjà), et il est en paix et en union avec Ursacius, Valens, etc. Ils devaient aussi, à leur tour, procurer la paix à l'Église romaine, et en outre annoncer à Epictète et à Auxentius (de Milan) qu'il était aussi en communion avec eux.

La dernière de ces lettres ou de ces trois lettres est adressée à Vincent de Capoue (voyez plus haut page 29). Elle est aussi courte que singulière. « Je n'instruis pas, mais je me contente d'exhorter ta sainte âme, parce que les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs. La ruse de l'esprit mauvais est connue, c'est par elle que je suis dans cette misère. Prie Dieu qu'il m'aide à la supporter. J'en ai fini avec la discussion sur Athanase, et je l'ai annoncé aux Orientaux par une lettre. Fais connaître cela aux évêques de la Campanie, qu'ils écrivent à l'empereur et qu'ils appuient ma lettre, afin que je sois délivré de cette tristesse. Priez pour que Dieu me pardonne. Si vous me laissez mourir en exil, Dieu sera juge entre vous et moi. »

Le fragment attribué à S. Hilaire fait suivre ces trois lettres du commentaire suivant : « Libère avait complétement perdu sa fermeté antérieure, car il écrivit aux ariens, qui étaient tout à la fois et des hérétiques et des pécheurs, et qui avaient porté contre S. Athanase une condamnation injuste. » L'auteur du fragment intercale ensuite dans la première de ces lettres trois exclamations. Il appelle *perfidia ariana* la formule de Sirmium qui aurait été signée par le pape Libère, il nomme le pape Libère lui-même un apostat et un prévaricateur, et enfin il prononce contre lui un triple anathème. Les mêmes remarques se retrou-

vent à la fin de la seconde lettre; enfin le fragmentaire finit par le renseignement suivant : « Cette formule de Sirmium a été composée par Narcisse, Théodorus, Basilius, Eudoxius, Démophilus, Cécropius, Silvanus, Ursacius, Valens, Evagrius, Hyreneus, Exuperantius, Terentianus, Bassus, Gaudentius, Macedonius, Marthus (ou Marcus), Acticus, Julius, Surinus, Simplicius et Junior [1].

D'après ces documents,

1° Ce n'est pas à Sirmium, en 358, mais bien à Bérée, et pendant qu'il était encore en exil, que Libère aurait abandonné la communion d'Athanase pour entrer dans celle des semi-ariens;

2° Il aurait déjà signé à Bérée une formule de Sirmium (la première ou la seconde).

3° Démophile évêque de Bérée, qui a laissé un nom dans l'histoire de l'arianisme, l'aurait persuadé d'agir ainsi.

4° Libère aurait volontairement et sans contestation adhéré à cette formule.

5° Il aurait envoyé, par l'intermédiaire de Fortunatien évêque d'Aquilée, une lettre à l'empereur, dans laquelle il annonçait sa séparation d'avec Athanase.

6° Il serait cependant resté en exil après cette démarche.

7° C'est pour ce motif qu'il aurait fait solliciter, par d'autres, l'empereur.

8° Enfin il est dit dans la seconde lettre que ce ne fut pas seulement Libère, mais encore toute l'Eglise romaine qui a cessé de communiquer avec Athanase.

Il est facile de voir que nos premières conclusions se trouvent infirmées par les quatre documents que nous venons de citer et d'analyser; mais il est également facile de constater que, dès la première lecture, de graves soupçons se produisent contre l'authenticité de ces pièces.

1° Sozomène dit [2] que l'on répandit sur le pape Libère des calomnies, qui tendaient surtout à faire croire que ce pape avait adopté la doctrine des anoméens. Il est également incontestable que l'on a attribué au pape Libère, de même qu'à S. Athanase, des lettres apocryphes; telle est, par exemple, la prétendue correspondance entre Libère et Athanase. Tous ont reconnu una-

(1) Hilarii *Opp.* fragment. VI, n° 7, p. 1337.
(2) Sozomène, IV, 15.

nimement qu'elle n'avait pas de valeur historique [1], et ce qui est plus important pour nous, telle est encore la lettre du pape Libère aux évêques orientaux, qui commence par ces mots : *Studens paci*, et qui est contenue dans le même fragment où se trouvent les trois autres lettres en question. Nous avons déjà prouvé plus haut que cette lettre était bien certainement apocryphe, et c'est ce que Baronius lui-même a aussi reconnu [2].

Cette démonstration avait déjà été faite par les bénédictins de Saint-Maur, qui ont édité les œuvres de S. Hilaire, et par le P. Stilting [3]. Or, les trois lettres de Libère ont un grand air de ressemblance avec les documents qui sont évidemment apocryphes. Il est incontestable qu'ils proviennent tous également du même auteur, et, suivant l'expression connue, on peut dire qu'ils ont été tirés du même moule. La langue, le style et la manière de procéder sont les mêmes, c'est-à-dire qu'ils sont également mauvais dans tous les documents ; la langue est d'un latin barbare et ne trahit pas seulement un manque de finesse et d'élégance, mais encore une grande inhabileté et, de plus, une grande pauvreté d'expressions (les mêmes termes et les mêmes phrases à demi barbares reparaissent constamment). Ces défectuosités indiquent que ces lettres ne sauraient provenir d'un homme instruit et qui a le latin pour langue maternelle. Le style est tout à fait à la hauteur de la langue, car les différentes parties du discours sont placées à côté les unes des autres sans liaison ni transition [4]. Mais le manque de pensée est encore ce qu'il y a de plus saillant dans tous ces documents : l'auteur n'a guère que deux ou trois phrases qu'il place avec plus ou moins de bonheur, et tout à fait à la manière de ceux qui, par nécessité, écrivent une lettre tous les ans. De là la platitude et la monotomie de ces lettres, qui ne dénotent aucun jeu de l'imagination, qui sont tout à fait sans vie et sans aucun sentiment, tandis que Libère se trouvait alors dans le malheur, et on sait que le malheur sait toujours donner à celui qui en est

---

(1) Mansi, t. III, p. 219 sqq. (c'est un document pseudo-isidorien) et p. 225 sqq. (vieille fraude). Cf. Bolland. *Acta SS.* Septembris, t. VI, p. 625 sqq. Dans la dissertation du P. Jean Stilting sur le pape Libère.

(2) Baronius *in Appendice*, t. III, ad annnm 352.

(3) Hilar. *Opp.* ed. Bened. p. 1327. Not. a. *Acta SS.* l. c. p. 580 sqq. Tillemont est le seul à ne pas oser rejeter complétement cette lettre, l. c. t. VIII. *Vie de S. Athanase*, art. 64 et not. 68.

(4) Stilting dit avec raison (l. c. p. 580 b.) : « *Stylus est adolescentis alicujus, linguam latinam discentis, qui prima præcepta necdum satis intelligit et certe non satis novit, cogitationes suas nitido et claro utcumque sermone exprimere.* »

atteint, de la chaleur et de l'éloquence. Celui qui, étant en exil, n'aurait su écrire que des lettres aussi insignifiantes, n'aurait certainement pas pu éprouver de la douleur à vivre loin de sa patrie.

Les autres lettres attribuées au pape Libère, et qui ont pour elles toutes les apparences de l'authenticité, présentent un tout autre caractère; telle est, par exemple, sa lettre à Constance [1], de même son éloquent dialogue avec l'empereur [2] et le discours qui nous a été conservé par S. Ambroise dans son troisième livre *De virginibus* (c. 1-3) [3].

2° En faisant abstraction de ce qui précède, les trois lettres de Libère font encore naître d'autres soupçons contre leur authenticité.

a) Il y est dit que Libère avait député à l'empereur, Fortunatien évêque d'Aquilée, pour lui remettre sa lettre concernant Athanase, etc. Si Constance se trouvait encore à Sirmium, il est bien surprenant que le pape ait choisi, pour porter sa missive, l'évêque d'Aquilée; car Bérée, où se trouvait le pape, était de moitié plus près de Sirmium que ne l'était Aquilée, et pour aller de Bérée à Aquilée, c'était par Sirmium qu'il fallait passer; si l'empereur se trouvait encore à Rome, Aquilée n'était, en aucune manière, une station intermédiaire entre Bérée et Rome. On peut répondre, il est vrai, à cette argumentation que Fortunatien avait voulu partager l'exil de Libère à Bérée, et que le pape l'avait ensuite envoyé à l'empereur comme son légat *a latere;* mais il n'existe aucune preuve de ce fait. Le faussaire, c'est-à-dire le faux Libère, a probablement parlé de Fortunatien dans sa lettre, parce qu'il avait lu dans S. Jérôme que Fortunatien avait conseillé au pape Libère de ne pas résister et de signer un symbole arien; mais S. Jérôme ne dit pas que Fortunatien ait été le chambellan ou le messager du pape Libère, ainsi que le fait notre faussaire.

b) D'après ces trois lettres, même après avoir fait tout ce qu'il pouvait faire, après avoir anathématisé Athanase, souscrit une formule arienne, et après avoir accepté avec humilité et avec douleur de communiquer avec les ariens, Libère serait cependant resté longtemps encore sans pouvoir obtenir la permission de revenir. Tout cela est bien invraisemblable, et si l'on se rappelle

---

(1) Dans Hilaire, *Fragm.* V, p. 1330.
(2) Theodor. II, 16.
(3) Cf. Stilting, dans les *Acta SS.* l. c. p. 582 b. et p. 630 a.

ce qui était arrivé à Rome, et ce que l'empereur y avait promis, cela est même incroyable.

c) Les trois lettres renferment plusieurs choses évidemment inacceptables. La deuxième dit, par exemple : Toute l'Eglise romaine a condamné Athanase, ainsi que tous les prêtres romains peuvent l'attester, et cette condamnation a même déjà eu lieu depuis longtemps. Cette donnée est certainement inexacte, car les rapports entre Rome et Athanase n'ont changé qu'après le retour de Libère, et ils n'ont pas changé par suite d'une *condamnation* d'Athanase, il n'y a eu qu'une simple *interruption de communion*. En adoptant même la variante qui, au point de vue de la critique, paraît la plus acceptable, c'est-à-dire en lisant : *priusquam ad comitatum sancti imperatoris pervenissem* [1], Athanase aurait été anathématisé par l'Église romaine avant même que Libère (en 355) eût été appelé à la cour de l'empereur. Voilà encore une fausseté manifeste, tout à fait identique à celle qui se trouve aussi dans la lettre apocryphe *Studens paci*, si bien que Baronius a rejeté, pour ce motif, cette seconde lettre et l'a déclarée apocryphe [2]. En outre, cette même seconde lettre est si obscure dans sa première partie qu'elle est maintenant complétement inexplicable, au moins pour ce qui concerne le passage *sola hæc causa fuit*, en supposant même qu'il ait jamais eu un sens raisonnable et quelque peu en harmonie avec ceux dont il s'agit dans la lettre.

Mais c'est surtout la dernière lettre qui fourmille d'invraisemblances; déjà la première phrase *Non doceo, sed admoneo* ne signifie rien ; car, dans le fait, la lettre n'est pas un avertissement, elle ne contient que des suppliques et il n'y est pas plus question d'instruire que d'admonester. Vient ensuite, on ne sait pourquoi, une citation tirée de S. Paul (*I Corinth*. 15, 33) : « Les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs. » Cette citation ne fait rien ici et ne s'applique pas à ce dont il s'agit. La même absence de logique et de tout bon sens existe dans la conclusion de la lettre : *Me ad Deum absolvi, vos videritis; si volueritis me in exilio deficere, erit Deus judex inter me et vos*.

---

(1) Le bénédictin de Saint-Maur, qui a édité *S. Hilaire*, n'a adopté cette variante que dans les notes de la p. 1338, not. h. Il écrit, au contraire, dans le texte : *prius quam ad comitatum s. imperatoris literas orientalium destinarem episcoporum*, et il prétend que cette phrase provient d'un manuscrit qu'il n'a pas vu lui-même et qui appartient au P. Sirmond. Cf. Stilting, l. c. p. 584 a. n. 43 et 44.

(2) Baronius, *Append*. t. III, p. 25.

d) Enfin ces trois lettres ont un ton si lamentable et donnent à Libère une telle attitude de suppliant vis-à-vis de ses ennemis, pour qu'ils intercèdent à leur tour auprès de l'empereur, qu'elles sont tout à fait en contradiction avec le caractère de cet homme, avec la conduite qu'il avait montrée vis-à-vis de l'empereur, et avec celle qu'il tint plus tard, après le synode de Séleucie-Rimini.

Après tout ce qui vient d'être dit, et après avoir constaté l'impossibilité de mettre ces lettres en harmonie avec les témoignages de l'histoire (c'est-à-dire avec les conclusions données plus haut et fondées sur des documents historiques d'une valeur incontestable), je n'hésite pas à dire avec Baronius, Stilting, Pierre Ballerini, Massari et Palma [1], que ces lettres sont apocryphes, et je présume qu'elles sont l'œuvre de quelque græculus assez peu familier avec la langue latine, et qui a voulu prouver que le pape Libère avait embrassé les erreurs des anoméens. Ces faux doivent d'autant moins nous étonner que les ariens ont aussi fait circuler des lettres apocryphes de S. Athanase, et que, d'après Sozomène (IV, 15), les anoméens de l'Asie prétendaient qu'il avait embrassé leurs doctrines et rejeté l'enseignement de l'Église. Ne pourrait-on pas dire que ces trois lettres ont été le moyen dont ils se sont servis pour propager ces faux bruits ?

3° Les remarques et les commentaires qui, dans le fragment, accompagnent ces trois lettres, nous paraissent avoir aussi peu de valeur historique que ces lettres elles-mêmes, et nous ne reconnaissons nullement S. Hilaire dans le commentateur. On sait que S. Hilaire de Poitiers a composé contre Valens et Ursacius un ouvrage qui contenait une histoire du synode de Rimini [2] qui n'est pas parvenue jusqu'à nous, mais qui, d'après l'opinion des bénédictins de Saint-Maur, comprenait les quinze fragments que nous possédons et qui ont été édités pour la première fois par Nicolas Faber. Comme deux de ces fragments portaient en tête, ou bien à la marge, le nom d'Hilaire, dom Coustant, qui a édité les œuvres de S. Hilaire, en conclut que tous ces fragments étaient de S. Hilaire. Le jésuite Stilting a déjà prouvé en détail, dans l'ou-

---

(1) PALMA, l. c. p. 170. BALLERINI, *De vi ac ratione primatus*, cap. 15, 8, p. 298, ed. Aug. 1770. Les *Ephémérides littéraires de Rome* du 17 avril 1779, de même que Fuschs dans la *Biblioth der Kirchenvers.* Bd. II, S. 187, parlent de l'écrit de Massari sur le synode de Rimini et disent que Massari a déclaré apocryphes ces trois lettres, de même que celle qui commence par *Studens paci*.

(2) HIERON. *Catalog. seu de Viris illustrib.* c. 100.

vrage des Bollandistes [1], que cette conclusion était peu fondée et au fond sans valeur historique. Le sixième fragment en particulier, qui contient les trois lettres du pseudo-Libère, n'a absolument rien qui prouve que S. Hilaire en ait été l'auteur; seulement à la marge du manuscrit d'où il a été tiré, se trouvaient écrits ces mots : *S. Hilarius anathema illi* (*Liberio*) *dicit*. Cette indication de peu de valeur est annulée par des témoignages contraires qui en ont beaucoup plus.

a) Disons, avant tout, que les exclamations passionnées et violentes dont se sert l'auteur du fragment pour injurier et anathématiser Libère sont tout à fait indignes de S. Hilaire, elles proviendraient plutôt d'un ami zélé de Lucifer.

b) Il est impossible qu'elles soient de S. Hilaire, car l'écrit d'où proviennent ces fragments n'a pu être composé qu'après le synode de Séleucie-Rimini, par conséquent donc à une époque où Libère avait déjà, en partie, fait oublier sa faiblesse et où il s'était montré le protecteur de l'orthodoxie.

c) Libère était alors unanimement reconnu pour le véritable pape. Hilaire était donc en communion avec lui, et la situation étant telle, il ne l'aurait certainement pas condamné d'une manière si impitoyable et si définitive. Cette façon d'agir est trop peu chrétienne pour qu'on l'attribue à S. Hilaire.

d) Les passages de S. Athanase que nous avons donnés plus haut, font voir ce que l'on pensait et ce que l'on disait du côté des orthodoxes au sujet du pape. Athanase se sert des expressions les plus convenables et les plus indulgentes pour parler de la faiblesse dont Libère s'était rendu coupable, et cependant S. Athanase aurait eu bien plus de raison que S. Hilaire d'incriminer le pape Libère, puisque c'était précisément avec lui que Libère avait cessé de communiquer.

4° Les trois lettres du pseudo-Libère ne disent pas quelle est la formule de Sirmium qui a été signée par le pape, tandis que l'auteur du fragment prétend que le pape signa la formule composée par les évêques Narcisse, Théodorus, Basilius, Théodosius, etc.[2] D'après cela, Libère n'a pu signer la seconde formule de Sirmium, car

a) A l'époque du 2e synode de Sirmium, Théodore d'Héraclée,

---

(1) L. c. p. 574 sqq.
(2) Voy. plus haut.

qui ici, comme en bien d'autres endroits, est nommé avec Narcisse de Néronias ou Irenopolis, était déjà mort. Nous en avons pour garant le pape Libère lui-même, dans le dialogue qu'il eut avec le pape Constance et que Théodoret nous a conservé [1].

b) D'après Sozomène (IV, 12), le 2e synode de Sirmium ne se composait exclusivement que d'évêques occidentaux, tandis que l'auteur de ce fragment ne cite guère que des évêques orientaux comme auteurs de la formule en question.

c) Parmi ces auteurs, Basile évêque d'Ancyre est cité *tertio loco*. Or, nous savons que cet évêque, au lieu de coopérer à la rédaction de la seconde formule de Sirmium, en fut un des adversaires les plus déclarés.

d) On peut ajouter encore que, dans ses œuvres authentiques, S. Hilaire ne place jamais sur la même ligne la faiblesse de Libère et celle dont Osius se rendit coupable; ainsi, dans son livre *de Synodis* (c. 87), il donne à Osius une place tout à fait à part, à cause de son *Lapsus*, et enfin on peut ajouter que les ariens proprement dits en appelaient toujours, ainsi que Phébade le fait remarquer, à Osius et jamais à Libère [2].

Mais en citant tous ces noms d'évêques, est-ce que l'auteur du fragment ne voudrait pas nous faire croire que Libère a signé la première formule de Sirmium, celle de 351 ? car à cette époque Théodore d'Héraclée vivait encore, et tous les évêques dont il est question dans le fragment auraient pu, à la rigueur, prendre part à la rédaction du symbole. Nous serions tout disposé à accepter cette opinion; mais ce qui nous en empêche, c'est le témoignage de S. Hilaire lui-même. Il s'exprime, en effet, dans ses ouvrages authentiques, d'une manière très-modérée sur cette première formule de Sirmium et sur le synode d'Antioche de 341, qui a quelque rapport avec elle; et il l'interprète si bien dans un sens orthodoxe [3], qu'il est impossible de penser que, dans un autre endroit (en supposant que S. Hilaire soit l'auteur du sixième fragment), il ait appelé cette même formule une *perfidia ariana* et qu'il ait traité d'apostat et excommunié celui qui l'avait signée. S. Hilaire lui-même resta longtemps, pendant son exil, en bons rapports avec les ariens.

---

(1) THEODOR. II, 16.
(2) Cf. § 78 et STILTING *in Acta Sanctorum*, l. c. p. 611, n. 170. PALMA, l. c. p. 106.
(3) HILAR. *de Synod.* c. 29 sqq. et c. 38 sqq.

L'auteur du fragment a certainement dû bien moins penser à la troisième formule de Sirmium qu'à la seconde, car,

a) Puisque Théodore d'Héraclée était mort, lors du 2e synode de Sirmium, on ne peut pas le faire assister au 3e.

b) Eudoxius, cet ami des aétiens, était si peu membre du 3e synode de Sirmium, que ce synode fut dirigé contre lui et contre son assemblée d'Antioche;

c) Enfin, on voit, dès le premier coup d'œil, que les lettres pseudo-libériennes supposent que Libère a signé la formule de Sirmium, lorsqu'il était encore à Berée, c'est-à-dire en exil, par conséquent avant la tenue du 3e synode de Sirmium.

Une de nos conclusions antérieures fondée sur les documents authentiques portait que Libère avait signé la troisième formule de Sirmium. Nous n'acceptons donc pas ce que Stilting et Palma ont mis en avant pour démontrer le contraire[1]. L'un et l'autre partent de cette idée que le 3e synode de Sirmium n'a pas rédigé de symbole, mais qu'il a simplement décrété douze anathèmes, c'est-à-dire les douze que S. Hilaire a pris parmi les dix-huit anathèmes du synode d'Ancyre et qu'il a insérés dans son chap. 12 *de Synodis*. Dans ces douze anathèmes n'était pas compris le dernier des dix-huit, qui contenait une condamnation formelle de l'ὁμοούσιος. Mais Sozomène dit explicitement (IV, 15) que Libère a été amené à accepter la collection faite par les semi-ariens des décrets sur la foi (rendus par les eusébiens contre Paul de Samosate, Photin de Sirmium) et, en outre, à adhérer au synode d'Antioche tenu en 341[2]. C'est cette collection que nous appelons la troisième formule de Sirmium, tout en y joignant les douze anathèmes du synode d'Ancyre acceptés et renouvelés par le synode de Sirmium.

S. Hilaire a donné lieu à une autre objection. On sait qu'il s'est exprimé d'une manière très-modérée sur plusieurs symboles semi-ariens, et, pendant son exil en Phrygie, qu'il a vécu en bons rapports avec les semi-ariens. On a conclu de là que S. Hilaire n'aurait jamais écrit à l'empereur au sujet de Libère : *Nescio utrum majore impietate* (*eum*) *relegaveris quam remiseris*[3], si Libère n'avait signé qu'une formule semi-arienne; et on a

---

(1) Stilting *in Acta Sanctorum*, l. c. p. 612 sqq. Palma, l. c. p. 105.
(2) Ce qu'ils appellent le 3e symbole de Sirmium, celui de 359, a été rédigé, il est vrai, après le retour de Libère, mais pour nous celui-là est la quatrième formule de Sirmium.
(3) *Contr. Constant.* n. 11, p. 1247.

expliqué ces mots comme si S. Hilaire avait voulu dire par là que Libère avait signé une profession de foi tout à fait arienne. Cette manière de raisonner ne me paraît pas fondée, car S. Hilaire n'a jamais été en parfaite union avec les semi-ariens ; ainsi, il n'a jamais permis qu'on prît part à leur sainte cène [1], et quant aux autres rapports avec les semi-ariens, il les a plutôt tolérés à cause des circonstances qu'il ne les a approuvés en principe. En outre, dans la phrase citée plus haut, S. Hilaire blâme beaucoup plus l'empereur que Libère, et il a eu tout à fait raison en cela, car, dans le fait, Constance a fait violence aux convictions de Libère et il s'est par là même rendu très-coupable vis-à-vis de ce pape. Enfin, comme Libère n'a pu signer avec une *bona fide* entière le symbole qu'on lui présentait, comme il n'a pu être persuadé que ce symbole contenait la doctrine catholique dans toute sa pureté (Cyrille de Jérusalem aurait eu plutôt cette illusion) ; comme il savait, en un mot, que ce symbole, ainsi que tous les autres symboles analogues, était conçu dans un sens semi-arien, et comme il s'est cependant laissé décider à le signer, S. Hilaire avait quelque motif de blâmer Libère. Tout en étant convaincu que plusieurs autres évêques avaient signé ces formules *optima fide*, et sans se rendre compte du venin qu'elles contenaient, S. Hilaire savait très-bien qu'il n'en avait pas été ainsi de Libère ; on ne pourrait donc accuser d'inconséquence l'évêque de Poitiers parce qu'il a excusé les évêques et blâmé Libère, car *duo si faciunt idem, non est idem.*

La conclusion définitive de tout ce qui précède, est que Libère, cédant devant la force et abattu par une détention et un bannissement de plusieurs années, a signé la troisième formule dite de Sirmium, c'est-à-dire la collection des anciens décrets semi-ariens acceptés dans le 3e synode de Sirmium tenu en 358. Il ne signa pas sans hésiter ; car le caractère semi-arien et l'origine de ces symboles étaient connus du pape ; mais ils ne contenaient aucune attaque directe et positive contre la foi orthodoxe ; et d'un autre côté, comme on avait représenté à Libère que l'ὁμοούσιος de Nicée n'était qu'un manteau pour cacher les erreurs de Sabellius et de Photin, le pape se laissa amener à abandonner de fait le symbole de Nicée pour le remplacer par le 3e symbole de Sirmium. Par là Libère a sacrifié les termes du concile de Nicée, mais il n'a pas

(1) *Contr. Constant.* n. 2, p. 1239.

trahi la foi orthodoxe, ainsi que le prouve sa conduite antérieure et celle qu'il tint après cet incident. On peut citer de même, comme preuve de notre assertion, la phrase que nous avons reproduite plus haut et que Libère écrivit à la suite de sa signature du troisième formulaire de Sirmium. Si Libère accepta de ne plus être en communion avec Athanase, cela vint de ce qu'il ajouta en partie foi aux plaintes portées contre l'évêque d'Alexandrie ; et enfin on s'explique que Libère soit entré en communion avec Valens, Ursacius et d'autres ariens, puisque ceux-ci, abandonnant de leur côté leur arianisme proprement dit, avaient signé avec le pape ce troisième formulaire de Sirmium. Les semi-ariens avaient donc, une fois de plus, remporté la victoire. L'empereur se trouvait de leur côté ; aussi s'empressèrent-ils d'utiliser leur victoire pour anéantir autant que possible leurs adversaires, et, en particulier, pour se défaire des aétiens. Eudoxius d'Antioche fut banni dans l'Arménie qui était sa patrie, Aétius fut envoyé en Phrygie à Pépusa, rendue plus tard si célèbre par les montanistes ; son disciple Eunomius à Midaium, qui se trouvait également en Phrygie ; Théophile, l'ancien missionnaire des homérites, à Héraclée dans le Pont ; d'autres furent envoyés ailleurs. Il y eut soixante-dix anoméens exilés, et, si nous en croyons Philostorge, l'instigateur de toutes ces mesures de rigueur fut Basile d'Ancyre, qui se trouvait soutenu à la cour par les dames. A la suite de ces événements, plusieurs qui professaient des opinions tout à fait aétiennes les abandonnèrent pour embrasser le parti arien ; c'est ce que fit en particulier Macédonius, évêque de Constantinople, devenu plus tard le chef des pneumatistes [1]. L'empereur lui-même ne connaissait pas toutes les mesures de rigueur prises par Basile et ses amis, aussi lorsque Patrophile évêque de Scythopolis et Narcisse d'Irenopolis (Neronias) les lui eurent fait connaître, s'empressa-t-il de rappeler les exilés et de convoquer un synode [2].

§ 82.

DOUBLE SYNODE A SÉLEUCIE ET A RIMINI EN 359.

Ces dernières paroles de Philostorge pourraient faire croire que Constance avait convoqué, en faveur des anoméens, le nou-

(1) Philostorg. *Fragm. Hist. eccl.* lib. IV, c. 8 et 9.
(2) *Ibid.* c. 10.

veau synode; mais Sozomène dit précisément le contraire [1]. Il assure qu'en le convoquant l'empereur avait voulu anéantir les principes des anoméens. Socrate tient le milieu entre ces deux historiens [2]; il dit que Constance avait voulu rétablir, au moyen d'un grand synode, la paix entre les divers partis (de l'arianisme). C'est aussi ce qui paraît le plus probable et ce qui s'accorde le mieux avec les plans bien connus de l'empereur. On ne saurait se servir contre Socrate de quelques renseignements fournis par S. Athanase, car celui-ci veut simplement dire que la divison du grand concile, projeté par l'empereur en deux synodes tenus à la même époque, a été l'œuvre des anoméens; mais il ne dit pas que ce sont ces mêmes anoméens qui ont voulu le grand concile [3]. Sozomène nous apprend [4] que, dans l'origine, l'empereur voulait tenir ce grand concile à Nicée; mais que Basile d'Ancyre, qui, à cette époque, avait encore une grande influence sur l'empereur, lui avait persuadé de choisir Nicomédie au lieu de Nicée. Les souvenirs de l'ὁμοούσιος auraient déterminé Basile à faire cette démarche. Constance rendit aussitôt un édit portant que les évêques les plus distingués de toutes les provinces ecclésiastiques devaient se trouver le plus tôt possible à Nicomédie, avec tous les pouvoirs dont ils avaient besoin. Plusieurs évêques s'étaient déjà mis en marche, lorsque, le 24 août 358, la ville de Nicomédie fut presque entièrement détruite par un tremblement de terre qui occasionna des incendies. Cécropius évêque de Nicomédie perdit la vie dans cette catastrophe, et, à la grande douleur des chrétiens, la magnifique cathédrale de la ville s'écroula, — toutes calamités, dans lesquelles les païens voulaient voir des châtiments infligés par les dieux [5]. L'empereur écrivit alors à Basile d'Ancyre pour savoir ce qu'il y avait à faire, et Basile ayant changé d'avis et conseillé à l'empereur de choisir la ville de Nicée, Constance ordonna qu'au commencement de l'été suivant, tous les évêques se rendissent à Nicée. Quant à ceux qui seraient vieux ou infirmes, ils devaient envoyer des représentants (des prêtres ou des diacres). Le synode devait ensuite envoyer à la cour une députation de dix orientaux et de dix occiden-

---

(1) Sozom. III, 19, et IV, 16.
(2) Socrat. II, 37.
(3) Athanas. *de Synodis*, c. 1 et 7.
(4) Sozom. IV, 16.
(5) Cf. Sozom. IV, 16, et les notes de Valois sur ce passage.

taux, pour rendre compte des résolutions qui seraient prises, « afin que lui-même (l'empereur) vît s'il (le synode) s'était toujours conduit conformément aux saintes Ecritures, et qu'il décidât par lui-même ce qu'il y avait de mieux à faire. » Peu de temps après parut un second décret ainsi conçu : « Les évêques doivent s'arrêter dans les endroits où ils se trouvent, jusqu'à ce qu'on leur fasse connaître la ville choisie pour y célébrer le synode, » et Basile reçut l'ordre de consulter les autres évêques orientaux pour savoir quelles étaient, sur ce point, leurs opinions. Les sentiments furent très-partagés, et Basile se rendit en personne à Sirmium auprès de l'empereur pour traiter cette question. Il trouva à la cour Marcus d'Aréthusa et Georges d'Alexandrie ; Valens et Ursacius, de même que Germinius de Sirmium étaient aussi présents. Ces derniers, de même que plusieurs partisans déguisés des anoméens, craignaient, et non sans motifs, que si un grand synode venait à se réunir, les semi-ariens et les orthodoxes oubliassent ce qui les divisait, pour s'accorder à condamner la doctrine des anoméens ; et c'est pour cela qu'avec le secours d'Eusèbe, premier chambellan de l'empereur et ami dévoué des anoméens, ils représentèrent à Constance qu'il vaudrait mieux, sous tous les rapports, réunir à Ariminum (maintenant Rimini en Italie) les évêques occidentaux, tandis que les évêques orientaux, de même que ceux de la Lybie et de la Thrace, se réuniraient à *Seleucia aspera* (τραχεῖα, ainsi appelée à cause de la région montagneuse et froide qui l'avoisinait), la capitale de l'Isaurie. Ils demandèrent donc, en résumé, qu'il y eût deux synodes [1], et l'empereur le leur accorda [2].

Les anoméens ne se contentèrent pas de ce premier succès. Prévoyant que les synodes qui allaient se tenir rédigeraient un symbole, et redoutant, à bon droit, que ce symbole ne contînt une condamnation de leur doctrine, les anoméens, qui se trouvaient à la cour, formèrent le projet de rédiger, par avance, un symbole à double sens et de le faire ensuite adopter par le synode. Ce symbole devait être conçu de telle sorte, qu'il ne pût, en aucune manière, nuire aux anoméens, et, d'un autre côté, qu'il satisfît l'empereur et les semi-ariens. Ils parvinrent à convaincre les semi-ariens qui se trouvaient à la cour, qu'il valait mieux,

---

(1) Sozom. IV, 16. Athan. *de Synod.* c. 1 et 7. Philostorg. IV, 10.
(2) Sozom. IV, 17.

pour les deux partis, se présenter au synode avec un symbole déjà rédigé, et ils se mirent, en effet, à travailler en commun à cette rédaction (c'est-à-dire lorsqu'ils étaient encore tous à la cour à Sirmium, et avant de partir pour le synode). Après de longs débats, cette nouvelle formule fut enfin arrêtée dans la nuit qui précéda la Pentecôte, c'est-à-dire le 22 mai 359 [1]; c'était la dernière, souvent appelée la troisième, mais qui, de fait, était la quatrième formule de Sirmium. Elle eut pour auteur Marcus évêque d'Arethusa, qui fut choisi à l'unanimité (aussi bien par les anoméens que par les semi-ariens) pour rédiger cette pièce [2]. D'après Sozomène et Socrate [3], ce symbole fut d'abord rédigé en latin, et il fut ensuite traduit en grec [4]; il obtint l'approbation de l'empereur et fut signé de tous les évêques présents à la cour [5]. Mais ces signatures mêmes montrent les hésitations des eusébiens avant de signer ce formulaire. Il nous a été conservé par S. Athanase et par Socrate [6]; en voici la suscription : « La foi catholique a été définie en présence de notre maître, le pieux et victorieux empereur Constance Auguste éternellement vénérable, sous le consulat de Flavius Eusebius et de Flavius Hypatius, à Sirmium, le 11 d'avant les calendes de juin. » Les principaux passages de ce symbole sont ainsi conçus : « Nous croyons en un seul et vrai Dieu, père et tout-puissant, créateur et démiurge de toute chose, et en un fils unique de Dieu, qui a été engendré sans changement (ἀπαθῶς) du Père avant tous les æons (temps) et avant tout commencement et avant tous les temps imaginables et avant toute οὐσία compréhensible... Dieu de Dieu, semblable (ὅμοιον) au Père qui l'a engendré, conformément à la sainte Ecriture (κατὰ τὰς γραφάς), et dont personne ne connaît (ne comprend) la génération, si ce n'est le Père qui l'a engendré.... ; mais comme le mot οὐσία employé par les Pères avec simplicité (ἁπλούστερον, c'est-à-dire avec bonne intention) a

---

(1) Nous apprenons cette date par une lettre de l'évêque Germinius de Sirmium, contenue dans S. Hilaire, *Fragm.* t. XV, n. 3, p. 1363; par la suscription de Valens dans S. Epiphane, *Hæres.* 73, c. 22, et par la suscription même du symbole. Athanas. *de Synodis*, c. 8.

(2) Voy. la lettre de l'évêque Germinius de Sirmium dans Hilar. *Fragm.* XV, p. 1362.

(3) Sozom. IV, 17; Socrat. II, 37.

(4) Voy. sur ce point la not. b. des BB. de Saint-Maur sur S. Athan. *de Synod.* c. 8.

(5) Hilar. *Fragm.* XV, p. 1363.

(6) Athanas. *de Synodis*, c. 8. Socrate, II, 37.

été mal compris du peuple et l'a scandalisé, et, d'un autre côté, comme il ne se trouve pas dans la sainte Ecriture, il a été décidé qu'on le mettrait de côté, et qu'à l'avenir il ne serait plus question d'οὐσία quand il s'agirait de Dieu..... *Nous pensons que le Fils est en tout semblable au Père*, ainsi que les saintes Ecritures le disent et l'enseignent. » Cette formule fut signée d'abord par Marcus d'Arethusa, qui écrivit ces paroles : « C'est ainsi que je crois et que je pense, » et les autres firent de même; Valens ajouta encore cette remarque : « Tous ceux qui étaient présents savent comment nous avons souscrit, dans la nuit qui précéda la Pentecôte; c'est aussi ce que sait le pieux empereur, auquel nous en avons donné des preuves de vive voix et par écrit. » Vient ensuite sa signature, suivie de cette phrase : « Le Fils est semblable au Père. » Valens avait évité d'ajouter ces mots si importants κατὰ πάντα, c'est-à-dire « en tout; » mais l'empereur le força à les ajouter. Cet incident confirma dans l'esprit de Basile d'Ancyre des soupçons qu'il avait déjà, à savoir que Valens interprétait les mots « en tout » dans un sens arbitraire; c'est pour cela qu'il voulut, lui aussi, expliquer le sens de sa signature et qu'il la fit suivre de cette remarque semi-arienne : « Je crois (ainsi) et je suis d'accord avec celui qui précède, dans ce sens que je crois le Fils semblable en tout au Père; en tout, et non pas seulement quant à sa volonté, mais encore quant à son être (κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι)..... Si quelqu'un dit qu'il ne lui est semblable que pour une partie, je déclare que celui-là n'est plus membre de l'Église catholique, parce qu'il ne veut pas reconnaître avec la sainte Ecriture la ressemblance du Fils avec le Père. » Cette suscription fut lue et donnée à Valens qui, ainsi que Basile le savait, devait emporter cet exemplaire au synode de Rimini [1].

Pour plus grande sûreté contre les anoméens, pour mieux établir la doctrine de l'ὁμοιούσιος et, en particulier, pour montrer que ces mots « semblable en tout » comprenaient nécessairement aussi la similitude de la substance (l'ὁμοιούσιος), Basile composa,

(1) Ces détails sont tirés du livre de S. Epiphane, *Hæres*. 73, 22. On ne sait si le passage de S. Epiphane qui commence par ces mots : Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν et qui va jusqu'à la fin du chap. 22, fait partie de l'écrit de Basile d'Ancyre, transcrit par S. Epiphane dans les chapitres précédents, ou bien s'il est de S. Epiphane lui-même. Voy. les notes du P. Petau sur ce passage, dans son éd. des *Œuvres de S. Epiphane*, t. II. *Animadv. ad hæres.* 73, c. 22, p. 323, édit. Colon. 1682.

probablement à cette époque, et en union avec Georges de Laodicée et d'autres amis, cette dissertation dogmatique qui nous a été conservée par S. Epiphane (*hæres*. 73, 12-22 inclusivement) [1].

Le synode de Rimini fut le premier à se réunir [2], dans le mois de mai de 359; plus de quatre cents évêques venus des différentes provinces de l'Occident, et, en particulier, de l'Illyrie, de l'Italie, de l'Afrique, de l'Espagne, des Gaules et de la Bretagne, s'assemblèrent dans cette ville [3]. Constance voulait que le fisc payât les frais de voyage de tous les évêques, mais la plupart d'entre eux, et, en particulier, les évêques des Gaules, de l'Aquitaine et de la Bretagne, qui racontèrent eux-mêmes ces particularités à Sulpice-Sévère, n'acceptèrent pas les offres de l'empereur, parce qu'ils voulaient garder toute leur indépendance vis-à-vis de lui. Il n'y eut que trois pauvres évêques bretons à profiter de cette libéralité ; ils aimèrent mieux se faire héberger par le fisc plutôt que par leurs collègues qui leur proposaient de couvrir leurs dépenses. Les plus célèbres parmi les évêques orthodoxes qui assistèrent au concile de Rimini étaient: Restitutus de Carthage, le très-ancien Musonius de la province de Byzacène en Afrique, Grécian de Calles (Cagli) en Italie, Phébade d'Agen dans les Gaules et Servatius de Tongres [4]. Ce fut probablement Restitutus de Carthage qui exerça les fonctions de président, car son nom se trouve en tête de tous les documents du synode. Le pape Libère n'assista pas au synode et n'y fut représenté par personne; dom Ceillier doute même qu'il y ait été invité [5]. Mais comme il était déjà réintégré sur son siége, on ne s'expliquerait

(1) Cette dissertation va dans tous les cas jusqu'au passage Εἰς τὴν ἐκτεθεῖσαν πίστιν dont nous parlions dans la note précédente; peut-être même ce passage fait-il encore partie de la dissertation de Basile d'Ancyre. Le P. Petau a prouvé le premier, dans ses remarques, que toutes ces dissertations que l'on croyait auparavant être de S. Epiphane lui-même étaient en réalité de Basile d'Ancyre; mais le P. Petau lui-même partageait encore l'ancienne erreur lorsqu'il écrivit la traduction latine de ce passage. Cf. ses *Animadversiones* sur S. Epiphane, *Hæres*. 73, c. 12 dans le second vol. de son éd. p. 321 sq.

(2) Les pièces qui concernent les synodes de Rimini et de Séleucie et qui sont dispersées dans les *Œuvres* de S. Athanase, de S. Hilaire et ailleurs, ont été réunies dans MANSI, *Collect. concil.* t. III, p. 294-326, et d'une manière moins complète dans HARD. t. I, p. 711 sqq.

(3) ATHAN. *de Syn*. c. 8. SOZOM. IV, 17. SULP. SEV. *Histor. sacra*, l. II, p. 346 b. dans la *Bibl. maxim. Patrum*, Lugduni 1677, t. IV.

(4) HILAR. *Fragm.* VIII, p. 1346, et *Fragm.* VII, p. 1342. HIERONYM. *adv. Luciferum*, t. IV, p. 300. SULP. SEV. l. c. p. 347 a. DOM CEILLIER, *Hist. gén. des auteurs sacrés*, t. V, p. 520.

(5) *Hist. gén.* t. V, p. 520.

en aucune manière comment il n'aurait pas été invité, et cet oubli serait tout à fait en contradiction avec les plans de conciliation de l'empereur. — Les ariens comptaient environ quatre-vingts évêques dans ce synode, dont les plus importants étaient Ursacius, Valens, Germinius, Auxentius de Milan, Epictète de Civita-Vecchia et Caïus d'Illyrie. Athanase dit que Démophile de Bérée assistait au concile de Rimini, mais c'est là une erreur; Démophile, de même que tous les autres évêques de la Thrace, faisaient partie du synode de Séleucie, aussi le synode de Rimini ne le nomme-t-il pas parmi les ariens lorsqu'il prononça l'anathème sur les principaux d'entre eux. Le préfet Taurus représenta l'empereur au synode, et fut le protecteur officiel de l'assemblée; Taurus avait ordre de ne laisser partir les évêques que quand ils se seraient mis d'accord sur les choses de la foi, on lui avait promis le consulat comme récompense [1], et, dans le fait, il fut nommé consul en 361; mais, aussitôt après la mort de Constance, et pendant qu'il était encore consul, il fut exilé à Vercelli [2].

La lettre que Constance écrivit aux évêques réunis à Rimini est un vrai modèle de cette théologie byzantine mise au service des Césars [3]. Sozomène nous a conservé des fragments [4] d'une lettre analogue à cette première, c'est-à-dire de celle qui fut adressée au synode de Séleucie, et ce qu'il en donne tend à prouver que la lettre au synode de Séleucie était la première en date et aussi la plus riche en détails. L'empereur y ordonnait aux évêques d'en finir avec leurs discussions sur la foi et, lorsque ce but aurait été atteint, de s'occuper de leurs affaires particulières, c'est-à-dire des plaintes formulées par quelques-uns au sujet de dépositions injustes, par exemple, au sujet de celle de Cyrille de Jérusalem (par Acace, le métropolitain arien de Césarée), et des accusations portées par les Égyptiens contre Georges évêque d'Alexandrie, qui les opprimait et se rendait coupable de brutalités. Cela fait, chacun des deux synodes devait envoyer à l'empereur une commision composée de dix membres, pour lui faire connaître ce qui avait été décidé.

Le second édit, celui qui nous a été conservé par S. Hilaire, dif-

(1) Sulp. Sev. l. c. p. 346 b.
(2) Dom Ceillier, l. c. p. 520.
(3) Dans Hil. *Fragm.* VII, p. 1340.
(4) Sozom. IV, 17.

fère du premier, en ce qu'il est explicitement adressé au synode de Rimini, et, en outre, il n'y est nullement question des affaires privées des évêques. Mais, en revanche, on y accentue ce qui a trait au premier point et l'on recommande aux évêques de s'occuper, avant tout, *de fide et unitate*. La lettre se termine par la recommandation ou, pour mieux parler, par l'ordre qui suit : « En leur qualité d'Occidentaux, les évêques de Rimini ne doivent pas se permettre de prendre quelque résolution concernant les Orientaux. » On reconnaît bien, dans cette phrase, l'influence des évêques anoméens qui étaient à la cour ; ils craignaient que le synode de Rimini, étant dominé par le parti orthodoxe, n'anathématisât Aétius, Eunomius, Eudoxius d'Antioche et les autres chefs des anoméens. Enfin, la lettre au synode de Rimini contenait, sur le troisième point, sur celui de la députation à l'empereur, des explications utiles à noter, parce qu'elles ont joué un grand rôle à la fin des deux synodes. Constance ordonne que, « dans le cas où il se produirait un dissentiment entre le synode oriental et le synode occidental, les députés du synode de Rimini devront, après leur arrivée auprès de l'empereur, entrer en conférence avec les Orientaux pour chercher, conjointement avec eux, à résoudre les difficultés. »

Que cet édit au synode de Rimini ait été précédé d'un autre édit, c'est ce que semblerait indiquer cettre phrase : *ut prudentiæ vestræ* PRIORIBUS *litteris intimavimus* [1], et nous avons tout lieu de croire que les fragments donnés par Sozomène faisaient partie de ces *priores litteræ*.

Ce second édit est daté du 27 mai 359. Or, comme nous savons que la dernière formule de Sirmium fut rédigée le 22 de ce même mois, on peut présumer qu'Ursacius, Valens et tous ceux qui coopérèrent à la rédaction de cette formule de Sirmium, de même que Basile d'Ancyre et Marcus d'Aréthusa, ne s'étaient rendus dans leurs synodes respectifs, le premier à Rimini, le second à Séleucie, que lorsque le synode de Rimini était déjà ouvert ; peut-être partirent-ils précisément le 27 mai, de telle manière que l'empereur put leur confier son édit.

Comme les évêques s'expliquaient sur la foi dans la cathédrale de Rimini, et qu'ils s'appuyaient constamment sur la sainte

(1) Dans Hilar. *Fragm.* VII, p. 1341.

Écriture, Valens et Ursacius, acompagnés de Germinius, d'Auxentius et de Caïus, se présentèrent devant l'assemblée, lui lurent la dernière formule de Sirmium et déclarèrent qu'elle avait déjà été approuvée par l'empereur, et que tous devaient l'accepter, sans expliquer le sens que chacun individuellement attachait aux paroles de ce symbole [1]. D'après Théodoret, ils auraient ajouté : « Les expressions ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος, qui ne se trouvent pas dans la sainte Écriture, avaient causé toutes ces nombreuses difficultés ; il fallait donc les éviter et les remplacer par les mots « semblable en tout ». Ils avaient espéré, en disant cela, tromper les Occidentaux, qu'ils tenaient pour gens naïfs [2]. On ignore ce que les évêques orthodoxes répondirent à ce raisonnement, car ce que Sozomène leur fait dire [3], ne fut, d'après le témoignage de S. Athanase, prononcé que quelque temps après. S. Athanase dit [4] : « Comme réponse, les orthodoxes avaient proposé d'anathématiser l'arianisme, et ils avaient déclaré qu'il n'était nullement nécessaire de rédiger une profession de foi; car la question n'était pas maintenant de connaître quelle était la vraie foi, il s'agissait bien plutôt de confondre ceux qui la combattaient. Le synode de Nicée avait fait, au sujet de la foi, tout ce qu'il y avait à faire; ses décisions devaient garder force de loi, et si Ursacius, Valens et leurs amis se trouvaient être du même sentiment qu'eux-mêmes, ils devaient, conjointement avec eux, anathématiser toutes les hérésies et en particulier l'arianisme. Ceux-ci ayant reculé devant cette avance, le synode demeura convaincu de leurs sentiments et de leurs projets hérétiques ; il approuva une fois de plus et à l'unanimité ce qui avait été décrété à Nicée et, en particulier, l'usage du mot οὐσία [5], anathématisa en détail les principes de l'arianisme [6], déclara hérétiques et déposa Ursacius, Valens, Germinius et Caïus (Auxentius et Demophilus) [7], et il fit

---

(1) Athan. *de Synod.* c. 8.
(2) Théodor. *Hist.* II, 18. Voy. aussi Sozom. IV, 17.
(3) Sozom. IV, 17,
(4) Athanas. *de Synodis*, c. 9.
(5) Dans la *Definitio catholica* laissée par le synode. Hilar. *Fragm.* VII, p. 1341.
(6) Hilar. l. c. p. 1343.
(7) Cette condamnation fut portée le 21 juillet 358; voy. les docum. origin. dans Athanas. *de Synod.* c. 11, et dans Hilar. l. c. p. 1342. Le synode y prend le titre de *cathol. synodus.* Ces documents ne mentionnent pas la déposition d'Auxentius et de Démophile, mais c'est ce que fait S. Athanase, l. c. c. 9. V. sur ce point Dom Ceillier, l. c. p. 325.

connaître à l'empereur tout ce qu'il avait fait dans une lettre que nous possédons encore et qui fut à l'origine rédigée en latin [1]. Le synode faisait remarquer à l'empereur que la paix ne pourrait être complétement rétablie que si l'on s'en tenait fermement à l'ancienne foi de Nicée, et que les moyens proposés par Valens et autres n'auraient pas le même succès. Enfin les évêques priaient instamment l'empereur de ne pas les retenir plus longtemps à Rimini, parce que plusieurs d'entre eux étaient accablés par l'âge et par la misère, et que les Églises ne pouvaient rester plus longtemps privées de leurs évêques. »

A partir du moment où les partis qui existaient dans le synode de Rimini furent en opposition ouverte, il n'y eut plus de session commune; les orthodoxes se réunirent dans l'église et les ariens dans un oratoire privé [2]; chacun des deux partis envoya une ambassade à l'empereur. Sulpice-Sevère prétend que la plupart des députés choisis par les orthodoxes étaient jeunes et sans expérience, et que le synode trouva bon de leur ordonner de ne communiquer en rien avec les ariens et de laisser au synode le soin de tout décider. Les ariens auraient, par contre, choisi de fins diplomates, des hommes âgés et rompus aux affaires, qui pouvaient facilement gagner l'esprit de l'empereur. Mais Sulpice-Sévère ne cite aucun nom, il se contente d'indiquer que chaque ambassade se composait de dix évêques; nous trouvons, au contraire, dans un fragment authentique de S. Hilaire (p. 1346), que les orthodoxes avaient envoyé quatorze députés, à la tête desquels se trouvait Restitutus évêque de Carthage. L'empereur dit, et Sozomène est sur ce point d'accord avec lui, que les orthodoxes avaient envoyé vingt députés [3].

Sur ces entrefaites, Constance avait quitté Sirmium, le 18 juin 359, pour se rendre en Orient, afin de préparer une expédition contre les Perses, et les députés du synode de Rimini le rencontrèrent à Constantinople. L'ambassade des ariens était arrivée la première; aussi Valens et Ursacius, qui en étaient les prin-

---

(1) Dans HILAR. *Fragm.* VIII, p. 1344. ATHANAS. *de Synodis*, c. 10, et SOZOM. IV, 18. SOCR. II, 37. THÉOD. II, 19.
(2) SULPIC. SEV. l. c. p. 346 b.
(3) Dans ATHANAS. *de Synodis*, c. 55. SOZOM. IV, 18, p. 565. DOM CEILLIER croit du reste (l. c. p. 531) que les orthodoxes n'avaient envoyé que dix députés et que les quatre noms qui sont encore cités sont ceux des députés envoyés plus tard à l'empereur par le même synode pour lui porter la réponse du synode à sa lettre.

cipaux membres, eurent-ils le temps de faire à l'empereur les récits qu'ils voulurent; l'empereur, déjà imbu de sentiments ariens, n'avait pas besoin qu'on l'indisposât davantage contre les orthodoxes, aussi entra-t-il dans une grande colère parce que ceux-ci n'avaient pas accepté la quatrième formule de Sirmium approuvée par lui; il traita avec les plus grands honneurs Valens et Ursacius et ne permit pas que les évêques orthodoxes lui fussent présentés; il leur renvoya par un fonctionnaire la lettre synodale qu'ils avaient apportée, et il leur fit dire qu'il était trop absorbé par les affaires de l'État pour pouvoir s'en occuper. Il ne leur fit donc pas même l'honneur de leur répondre, et, après que les orthodoxes eurent longtemps attendu en vain, ils reçurent l'ordre de se rendre à Adrinople et d'y rester jusqu'à ce que l'empereur trouvât le temps d'examiner leur affaire [1]. L'empereur informa lui-même de sa décision le synode de Rimini et il lui enjoignit également d'attendre que les députés fussent revenus d'Adrinople, et qu'ils eussent rapporté sa réponse (Constance saisit cette occasion pour vanter beaucoup le zèle dont il était animé). Athanase nous a conservé cette lettre écrite sur un ton glacial, et il nous a aussi conservé la réponse aussi courte que digne qu'y firent les Pères du synode de Rimini; ils y affirment de nouveau leur fidélité à la foi de Nicée et demandent la permission de rentrer dans leurs diocèses [2]. C'est probablement à cette époque que se produisit un fait sur lequel il nous est impossible d'avoir des renseignements complets. Athanase dit, dans son livre *de Synodis* (c. 29), que « Constance avait, sur le conseil des ariens (Valens, etc.), fait retirer la formule de Sirmium avec la date chronologique qu'elle portait dans la suscription, et qu'il avait fait rassembler, par le notaire Martinien, les exemplaires déjà donnés. » Un autre renseignement du même S. Athanase [3] semble confirmer ce fait. S. Athanase dit que rien n'est plus inusité et plus ridicule que de dater un symbole qui doit définir la foi telle qu'elle a été d'une manière constante dans l'Église depuis l'origine; agir ainsi veut dire : à partir de tel ou tel jour, ceci ou cela constitue la foi chrétienne. C'est donc véritablement agir à la manière des hérétiques. En

(1) Sozom. IV, 19. Socrat. II, 38, p. 139, ed. Mog. Theodoret, II, 19, p. 100 ed. Mog.
(2) Athanas. *de Synodis*, c. 55, et dans Socrat. II, 38, p. 139.
(3) Athanas. *de Synodis*, c. 3 et sq.

outre, rien n'est plus impie que de donner à l'empereur, dans la suscription, l'attribut d'éternel qu'il (l'empereur) refusait ensuite, dans le symbole, au Fils de Dieu [1]. Mais comme cette suscription avait produit un très-mauvais effet sur les orthodoxes, l'empereur voulut probablement reprendre les exemplaires de la formule qui portait cette suscription pour la remplacer par une autre sans date chronologique, et quelque peu améliorée. Ce fut cette seconde édition de la formule de Sirmium qui fut adoptée, de plein gré, par le synode de Séleucie et imposée de force au synode de Rimini. Socrate, différant en cela de S. Athanase, prétend que ce fut la seconde formule de Sirmium dont l'empereur ordonna la confiscation [2]. Mais le témoignage de S. Athanase a ici une bien plus grande valeur que le sien, et, en outre, la seconde formule de Sirmium était tellement répandue dans tous les pays (nous avons vu qu'elle avait été acceptée en Orient par le synode d'Antioche, rejetée à Ancyre et de même rejetée dans les Gaules), qu'un seul notaire n'aurait pu, en aucune manière, en réunir tous les exemplaires dispersés de divers côtés. Il est vrai qu'on a fait la même objection contre la donnée de S. Athanase ; on a dit que les quatre cents évêques présents à Rimini avaient déjà connu cette formule, mais les bénédictins de Saint-Maur ont déjà répondu à cette objection en disant que ces évêques avaient certainement connu la quatrième formule de Sirmium, mais qu'ils n'avaient pu en avoir que très-peu d'exemplaires, puisque Valens et Ursacius avaient lu la formule dans le synode sans en communiquer des exemplaires à leurs collègues [3]. Socrate, Sozomène et Théodoret rapportent que les députés du synode de Rimini avaient été plus tard transportés à Nice (Ustodizo), en Thrace, et que les principaux ariens s'étaient aussi rendus dans cette ville pour y conférer sur la foi avec les orthodoxes. Cette ville de Nice avait été choisie parce que les ariens espéraient rédiger dans cette ville un symbole qu'ils auraient ensuite fait passer, grâce à la ressemblance du nom, pour le symbole de Nicée [4]. A l'aide de mensonges et de tromperies de toutes sortes, en particulier en affir-

---

(1) Athan. *de Synodis*, c. 3. Socrat. II, 37, p. 134 ed. Mog.
(2) Socrat. II, 30, *in fine* p. 126 ed. Mog.
(3) V. les not. des BB. de Saint-Maur sur Athanas. *de Synodis*, c. 29.
(4) Théodoret, II, 21. Socrat. II, 37, *in fine* p. 141. Sozomen. IV, 19, p. 569; ce dernier raconte du reste des choses qui sont très-certainement inexactes.

mant, d'une manière tout à fait fausse, que le mot *substance* avait été unanimement rejeté par tous les évêques orientaux (c'est-à-dire par ceux du synode de Séleucie), et en employant la force, de même qu'en mettant en usage toutes les vexations possibles [1], les ariens parvinrent, en effet, à gagner les députés du synode de Rimini déjà lassés par l'exil [2], à les amener à abandonner les décisions de leur propre synode, et à admettre et à souscrire la nouvelle profession de foi qui leur fut présentée par Valens et Ursacius. Cette profession de foi n'était autre que la formule de Sirmium traduite en grec et quelque peu changée [3], et ils acceptèrent également d'entrer en communion avec les ariens. Un document original de Restitutus évêque de Carthage, que nous possédons encore, fait voir que cet événement eut lieu le 10 octobre 359 [4]. S. Athanase et Théodoret nous ont conservé cette nouvelle profession de foi [5]. Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, elle est en tout semblable à la quatrième formule de Sirmium; elle rejette, comme n'étant pas dans la Bible, le mot οὐσία, et déclare que le Fils est semblable au Père (ὅμοιον), ainsi que l'enseigne la sainte Écriture. Mais elle n'insère pas les mots si importants κατὰ πάντα, accusant par là une tendance tout à fait arienne. Le symbole ne portait plus la date chronologique qui avait si fort scandalisé, et il contenait la conclusion suivante : « On ne devait plus employer le mot d'hypostase en parlant du Père et du Fils [6], et toutes les hérésies antérieures, de même que celles qui devaient suivre et qui étaient en opposition avec ce symbole, étaient anathématisées. » Après cet arrangement, les

---

(1) La lettre des évêques des Gaules aux Orientaux prouve que l'on mit aussi en avant cette fausse allégation. Cf. Hilar. *Fragm.* XI, n. 1, p. 1353 : *sub auctoritate vestri nominis ad usiæ silentium sunt coacti.* On imagina plus tard la même ruse pour le concile de Rimini. Sozom. IV, 19, p. 569.

(2) Athanas. *Epistol. ad Afros*, c. 3, t. I, p. 714, ed. Patav. et Hilar. *contr. Auxent.* p. 1267, et *Frag.* XI, p. 1353. P. II. Sozom. IV, 19, p. 569.

(3) Socrat. II, 37, p. 141. Cette formule de Nice fut, ainsi que S. Athanase le rapporte (*de Synodis*, c. 30), envoyée de Constantinople à Rimini, soit qu'elle ait été transmise directement de Nice à l'empereur et que celui-ci l'ait à son tour expédiée aux évêques de Rimini, soit qu'elle ait été d'abord rédigée à Constantinople et envoyée de là à Nice pour être enfin adressée aux Pères du synode de Rimini. Cf. Fuchs, *Biblioth.* Bd. II, S. 257, not. 285.

(4) Hilar. *Fragm.* VIII, p. 1346.

(5) Athanas. *de Synod.* c. 30, et Théodoret, II, 21.

(6) C'est le sens que donne le texte dans S. Athanase, tandis que, dans Théodoret, le texte dit au contraire : « On ne doit pas appeler le Père et le Fils une seule et même hypostase.

députés eurent la permission de retourner à Rimini, où ils furent accompagnés par Ursacius, Valens, etc., qui se rendaient à Rimini pour faire signer par les membres du synode la nouvelle profession de foi [1]. Le synode de Rimini ne voulait pas, au commencement, recevoir ses députés qui avaient trahi leurs devoirs, quoique ceux-ci cherchassent à s'excuser, alléguant la violence que l'empereur leur avait faite [2]. Constance avait, de son côté, ordonné au préfet Taurus de ne pas laisser partir les évêques avant qu'ils eussent signé le symbole de Nice, et, en outre, le préfet avait ordre, s'il rencontrait quelque opposition, d'envoyer aussitôt en exil quinze des plus récalcitrants [3]. Pour mieux faire connaître ses volontés et pour leur donner plus d'autorité, l'empereur avait envoyé au synode un édit dans lequel il demandait, de la manière la plus énergique, le rejet du mot οὐσία et du mot ὁμοούσιος [4]. Les évêques ariens s'efforcèrent, par tous les moyens, de démontrer aux évêques qu'ils savaient être le plus près de céder, que les Orientaux n'accepteraient jamais le mot οὐσία et, par conséquent, qu'il était souverainement injuste de s'obstiner à garder un mot qui ne se trouvait pas dans la sainte Écriture et qui allait causer une grande division dans l'Église, tandis que l'expression « le Fils est semblable au Père, » pouvait tout concilier et exprimait suffisamment toutes les opinions [5].

D'après Rufin, les ariens auraient demandé insidieusement aux orthodoxes « si c'était le mot ὁμοούσιος ou bien le Christ qu'ils priaient, et s'ils ne pouvaient abandonner, sans pécher, cette expression [6]. » C'est ainsi que plusieurs s'étaient laissé circonvenir sans trop comprendre ce qu'on leur demandait. S. Augustin est du même sentiment; il écrit : *multos paucorum fraude deceptos esse* [7].

Sulpice-Sévère dit à son tour : « Aussitôt que les décrets de l'empereur et les ordres menaçants donnés à Taurus furent connus, l'abattement, le trouble et le désordre s'emparèrent de l'assemblée, et peu à peu la plus grande partie des orthodoxes,

---

(1) Sulp. Sever. l. c. p. 347 a, et Hilar. *Fragm.* VIII, Nr. 7, p. 1347.
(2) Sulp. Sever. l. c.
(3) Sulp. Sever. l. c.
(4) C'est ce qui ressort de la réponse dans Hil. *Fragm.* IX, p. 1347.
(5) Sozom. IV, 19, p. 569.
(6) C'est le sens qui me paraît résulter du passage de Rufin. *Histor. eccles.* I (X), 21, quoique Rufin raconte ce fait d'une manière un peu différente : « on leur avait demandé, dit-il, s'ils priaient l'ὁμοούσιος ou le Christ. »
(7) Augustin. *Contra Maximinum Arian.* lib. II, c. 14, nº 3.

partim imbecillitate ingenii, partim tædio peregrinationis evicti, passèrent du côté de leurs adversaires, si bien que, peu de temps après, l'église où les orthodoxes s'étaient réunis jusqu'alors leur fut interdite, pour être donnée au parti contraire. A la fin, il ne restait plus que vingt évêques demeurés inébranlables; parmi eux se trouvait Fœgadius (c'est-à-dire Phébade) d'Agen et Servatius de Tongres, qui ne s'étaient pas laissé épouvanter par les menaces de Taurus[1]. » S. Hilaire nous a conservé un écrit à l'empereur, fait sur un ton excessivement servile, par tout les *lapsi;* ils vont jusqu'à remercier l'empereur du soin qu'il montre pour la foi orthodoxe, et ils lui demandent avec larmes la permission de rentrer chez eux [2]. On peut dire, pour les excuser, que, d'après la suscription, Valens et ses amis ont dû être les inspirateurs de cette lettre.

Mais il fallait encore briser la fermeté de ces vingt évêques demeurés inébranlables. Phébade s'était déjà déclaré prêt à supporter l'exil ou toute autre peine, plutôt que de signer une formule arienne; aussi, au lieu de continuer à employer la force et les menaces contre eux, Taurus eut-il recours aux prières et aux larmes. Il leur représenta que les évêques étaient déjà, depuis sept mois, enfermés dans la ville où l'hiver et la misère les avaient rudement éprouvés, et que le retour de tous les membres du synode dans leurs diocèses ne pourrait s'effectuer que lorsqu'ils auraient fait ce qu'on leur demandait de faire [3]. Où donc tout cela pouvait-il conduire? Ils devaient suivre l'exemple donné par la majorité. Lorsque, quelques jours après, Phébade lui-même commença à faiblir, Valens et Ursacius firent tous leurs efforts pour lui prouver que le symbole dont il s'agissait était conçu dans un sens tout à fait orthodoxe, et qu'il y aurait une grande injustice à le rejeter, lorsqu'il avait déjà été approuvé par l'empereur et par les évêques de l'Orient. Si tout cela ne paraissait pas suffisant aux vingt évêques, ils pouvaient faire à ce symbole diverses additions auxquelles Valens et Ursacius donneraient, de leur côté, leur

(1) Sulpit. Sever. l. c.
(2) Hilar. *Fragm.* IX, p. 1347.
(3) Ceux même qui avaient déjà signé ne pouvaient être renvoyés avant que tous les évêques n'eussent fait comme eux; on espérait que par cette loi la minorité serait plus facilement amenée à céder. Les ordres donnés à Taurus, tels qu'ils sont consignés dans Sulpice-Sévère, et la lettre des évêques *lapsi* à l'empereur (Hilar. *Fragment.* IX, p. 1347) prouvent que ces mesures ont été bien réellement employées contre la minorité.

approbation. Cette proposition parut être un moyen de résoudre les difficultés; aussi Phébade et Servatius émirent-ils diverses propositions sur la foi (*professiones*), dans la première desquelles Arius et toute sa doctrine étaient formellement anathématisés [1] : sous l'apparence de soutenir les orthodoxes, Valens proposa à l'approbation du synode cette addition : « Le Fils de Dieu n'est pas une créature comme les autres, » et les vingt évêques l'adoptèrent, sans s'apercevoir qu'elle exprimait très-bien une idée arienne, à savoir que le Fils de Dieu était une créature. Toutes les autres additions avaient une physionomie complétement orthodoxe, et c'est ainsi que chaque parti crut avoir remporté la victoire : le parti orthodoxe à cause de ces additions, et le parti arien à cause du symbole [2]. Enfin, pour achever de tranquilliser ce premier parti, Valens déclara, en session générale dans l'église (c'est là que tous se réunissaient maintenant, sans en excepter les évêques *lapsi*, sur la proposition du très-ancien évêque Musonius, qui paraît avoir exercé alors la présidence), qu'il n'était nullement arien, et, pour le prouver, il lut lui-même les anathèmes contenus dans les additions des vingt évêques, et à chaque anathème tous témoignèrent leur assentiment. Tel est le récit de S. Jérôme, qui prétend en avoir puisé les éléments dans les actes, maintenant perdus, du concile de Rimini. Quant à ce que dit le pélagien Julien [3], que sept évêques étaient restés tout à fait inébranlables, on n'en trouve la preuve nulle part.

Ce fut avec cette solennité que se termina le synode de Rimini, malheureusement assez peu d'accord dans ses dernières sessions avec ce qu'il avait été dans les premières, et il envoya une députation à l'empereur pour lui faire connaître tout ce qui s'était passé. Le choix tomba sur Ursacius, Valens, Magdonius,

---

(1) Sulp. Sever. l. c. Ces additions sont tout à fait identiques aux anathèmes dont parle S. Jérôme (*adversus Lucif.* t. IV, p. 299 et 300), et qu'il cite comme ayant été autrefois prononcées par Valens pour tranquilliser les orthodoxes : *Si quis negat Christum Deum, Dei Filium ante sæcula genitum, anathema sit. Ab universis consonatum est : anathema sit. Si quis negat, Filium similem Patri secundum Scripturas, anathema sit. Omnes responderunt : anathema sit. Si quis Filium Dei non dixerit æternum cum Patre, anathema sit. Ab universis conclamatum est : anathema sit. Si quis dixerit creaturam Filium Dei, ut sunt creaturæ cæteræ, anathema sit. Similiter dictum est : anathema sit. Si quis dixerit, de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit. Omnes conclamaverunt : anathema sit. Si quis dixerit : Erat tempus quando non erat Filius, anathema sit.*

(2) Sulp. Sev. l. c. p. 347. a.

(3) Dans S. Augustin, *Opus imperfectum contra Julianum*, liv. I, c. 75.

Megasius, Caïus, Justinus, Optatus, Martial et quelques autres, auxquels les évêques orientaux, réunis à Séleucie, envoyèrent une lettre que nous possédons encore [1].

Il est maintenant nécessaire de nous occuper de ce synode de Séleucie. Quoique tous les évêques de l'Orient, de l'Égypte, de la Lybie et de la Thrace eussent été convoqués, il n'y eut guère plus de cent soixante évêques réunis, vers le milieu de septembre 359, dans cette capitale de l'Isaurie [2]. La majorité (d'après S. Hilaire, cent cinq évêques) professait les principes du semi-arianisme, tandis que les deux autres partis comptaient, le premier, celui des anoméens, trente ou quarante évêques [3], et le second, celui des homoousiastes (il ne comprenait que des Égyptiens et des amis de S. Athanase), n'en avait qu'un plus petit nombre encore. A la tête des anoméens se trouvaient Acace de Césarée en Palestine, Eudoxius d'Antioche, Georges d'Alexandrie et Uranius de Tyr; à la tête des semi-ariens, Georges de Laodicée, Silvanus de Tarsus, Éleusius de Cyzique et Sophronius de Pompéiopolis en Paphlagonie; Basile d'Ancyre n'arriva qu'un peu plus tard. A ce parti appartenait encore S. Cyrille de Jérusalem, l'un de ces nombreux semi-ariens qui, au témoignage de S. Athanase, avaient une foi en tout conforme à la foi de Nicée, mais qui se scandalisaient de l'expression ὁμοούσιος, parce qu'ils étaient convaincus qu'elle servait à déguiser le sabellianisme [4].

Une circonstance qui eut une grande signification pour le synode de Séleucie, fut la présence à ce synode de S. Hilaire de Poitiers qui vivait en exil, en Phrygie, depuis quatre ans. S. Hilaire n'avait pas été convoqué au concile par l'empereur, mais les fonctionnaires impériaux l'y avaient cependant fait aller, parce que, d'après l'ordre de l'empereur, tous devaient s'y rendre, et ils ne pensèrent pas devoir faire pour lui une exception. Il fut reçu à Séleucie avec de grandes marques de considération, et on lui demanda aussitôt quelle était la doctrine professée, dans les Gaules, sur la Trinité; car, grâce aux calomnies des ariens, le bruit cou-

---

(1) Hilar. *Fragment.* X, p. 1349.

(2) Athanas. *de Synodis*, c. 12. Socrat. (II, 39) donne le chiffre de 150. Athanas. *de Synod.* c. 12, 260. V. aussi S. Hilaire, *Contr. Constant. imperator.* n° 12, p. 1248.

(3) D'après Socrat. II, 39, p. 147, il y avait 34 anoméens; d'après S. Epiphane, *hæres.* 73, c. 26, ils n'étaient qu'au nombre de 43 (voy. les notes du P. Petau a. h. l. dans l'*appendix* du second vol. de S. Epiphane). Enfin S. Hilaire n'en compte que 19.

(4) Athanas. *de Synodis*, c. 12. Socrat. II, 39, p. 147.

rait que la Gaule avait embrassé le sabellianisme. Quand on eut connu le véritable état des choses, il fut admis à la communion par tous ceux qui étaient présents [1], et de son côté S. Hilaire n'hésita pas à communiquer avec les semi-ariens, et en cela il eut tout à fait raison, car cette union avec les semi-ariens était, au fond, le seul moyen d'en finir avec l'arianisme proprement dit, et, en outre, la plupart des semi-ariens n'étaient pas extérieurement séparés de l'Église [2].

L'empereur avait donné au synode, comme modérateur et protecteur officiel, le questeur Léonas, homme très-intelligent mais penchant vers les principes anoméens, et on lui avait adjoint, pour les cas de nécessité qui pouvaient se présenter, le général Lauricius qui commandait en Isaurie [3]. On institua aussi des notaires pour rédiger les actes du synode, et les actes furent peu après insérés par Sabinus d'Héraclée dans sa collection des conciles ; mais ils ne sont pas parvenus jusqu'à nous et nous n'en possédons qu'un fragment dans Socrate et un autre dans Sozomène [4].

En venant à Séleucie, les évêques portèrent, les uns contre les autres, une infinité de plaintes; ainsi S. Cyrille de Jérusalem se plaignait d'Acace de Césarée qui, un an auparavant, avait injustement rendu contre lui une sentence de déposition, et, de son côté, Acace prétendait avoir aussi beaucoup à se plaindre de S. Cyrille. Les plus importants de ceux contre lesquels on éleva des accusations étaient Patrophile de Scythopolis, Uranius de Tyr, Eudoxius d'Antioche, Léontius de Tripoli, en Lydie, Théodotus de Philadelphie, Evagrius de Mytilène, Théodule de Cheretapès en Phrygie, et Georges d'Alexandrie [5].

Le questeur Léonas ouvrit la première séance le 27 septembre 359, et il demanda que l'on s'occupât immédiatement de régler ce qui concernait la foi. Mais plusieurs évêques, surtout, paraît-il, les évêques semi-ariens, firent des objections contre ce projet; ils voulaient que l'on attendît, avant de traiter ce point important, l'arrivée de leurs chefs Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Macedonius de Constantinople et Patrophile de Scytho-

---

(1) Sulp. Sever. l. c. p. 346 b.
(2) S. Hilaire a exposé dans son écrit *contr. Constant. imperator.* c. 2, p. 239, les motifs qu'il avait eus pour agir ainsi.
(3) Socrat. II, 39, p. 146. Sozom. IV, 22.
(4) Socrat. II, 39, 40. Sozom. IV, 22.
(5) Athanas. *de Synod.* c. 12. Sulp. Sever. l. c. p. 346 b.

polis; ce dernier se trouvait déjà dans un faubourg de Séleucie, où une maladie d'yeux l'avait contraint de s'arrêter. Malgré toutes les abstentions, Léonas persista dans son projet. Les semi-ariens proposèrent d'examiner d'abord les plaintes portées par les évêques les uns contre les autres, mais le questeur ayant très-expressément intimé ses ordres, il fut résolu que l'on s'occuperait d'abord des choses de la foi [1]. Athanase nous apprend que le synode, et, en particulier, les évêques accusés ou accusateurs, avaient été contraints de suivre cet ordre, pour qu'ils fussent amenés à placer au second plan leurs plaintes réciproques. Cette première résolution une fois prise, les acaciens se hâtèrent de demander que l'on rejetât complétement le symbole de Nicée pour le remplacer par un autre symbole tout à fait conforme à la formule de Sirmium, du 22 mai de cette même année [2]. Ils osèrent même, ainsi que le rapporte S. Hilaire, qui avait été témoin oculaire [3], dire ouvertement que « rien ne pouvait être semblable à la substance divine et que le Christ était une créature faite de rien. » On lut aussi le fragment d'un discours prononcé par Eudoxius évêque d'Antioche; il était ainsi conçu : « Dieu était ce qu'il est toujours, il n'a jamais été Père, car il n'a pas de Fils. S'il avait eu un Fils, il faudrait qu'il eût eu une femme, et plus le Fils s'efforce de connaître le Père, plus le Père s'élève afin de n'être pas connu par le Fils [4]. » Lorsque ces blasphèmes furent lus dans l'assemblée, ils furent désapprouvés par tous, et S. Hilaire loue beaucoup l'attitude des semi-ariens dans cette circonstance; car quelques-uns d'entre eux allèrent même jusqu'à s'écrier : « Le Fils est de Dieu, c'est-à-dire de la substance de Dieu [5]. »

Ces discussions avaient duré jusqu'au soir, alors Silvanus évêque de Tarsus émit l'avis que « l'on n'avait nul besoin d'un nouveau symbole; qu'il suffisait de confirmer celui qui avait été rédigé à Antioche, dans le synode *in encœniis* [6]. »

A cette proposition, Acace et ses amis, c'est-à-dire ceux qui professaient l'arianisme proprement dit, quittèrent l'assemblée;

---

(1) Socrat. II, 39, p. 147. Sozom. IV, 22, p. 573.
(2) Athanas. l. c. Socrat. II, 39, p. 147. Sozom. IV, 22, p. 573.
(3) Hilar. *contr. Constant. imperat.* c. 12, p. 1248.
(4) Hilar. l. c. Nr. 13, p. 1248 sq.
(5) Hilar. l. c. Nr. 12, p. 1248.
(6) On sait que ce synode *in encœniis*, tenu en 341, a rédigé plusieurs professions de foi; nous ne savons quelle est celle dont parle ici le synode de Séleucie.

mais ceux qui étaient restés se firent lire ce symbole d'Antioche, et c'est ainsi que se termina la première session [1].

Le lendemain 28 septembre, on se réunit de nouveau dans l'église, et ce fut dans cette session que l'on signa, après avoir soigneusement fermé les portes, la formule d'Antioche [2]. On ne sait si S. Hilaire et les quelques homoousiastes ont aussi signé ce symbole ; Socrate rapporte seulement qu'Acace et ses amis avaient dit ironiquement, parce que les portes avaient été fermées, que les œuvres de ténèbres étaient seules à craindre la lumière et la publicité [3]. Le contenu de la profession de foi d'Acace et de ses amis, qui fut lu dans la troisième session, prouve que les anoméens avaient également assisté à cette seconde session; car, dans ce document, Acace se plaint de ce qu'on l'a empêché de parler, de ce que plusieurs ont été molestés et quelques-uns même exclus, tandis que l'on avait souffert dans le synode des évêques positivement déposés ou ordonnés contrairement aux règles; Léonas et Lauricius pouvaient attester au milieu de quel désordre on avait procédé [4].

Le troisième jour, c'est-à-dire le 29 septembre, le questeur Léonas se donna de nouveau beaucoup de peine pour amener les deux partis à se réunir dans une session commune, à laquelle assistèrent Basile d'Ancyre et Macédonius de Constantinople. Les acaciens déclarèrent qu'ils ne se rendraient pas dans l'assemblée si on n'en excluait les évêques déjà déposés ou ceux qui se trouvaient sous le coup d'une accusation. Après de longs pourparlers, le synode accorda ce qu'on lui demandait, afin de ne laisser aucun prétexte qui pût amener la dissolution de la réunion. Tel est le récit de Socrate et de Sozomène [5]. Théodoret diffère un peu de ces deux historiens [6]. Il dit : « Plusieurs amis de la paix avaient demandé à Cyrille de s'éloigner ; mais celui-ci n'ayant pas voulu y consentir, Acace avait quitté l'assemblée. » Ces deux récits, contradictoires à première vue, se concilient cependant, si l'on suppose que le fait raconté par Théodoret s'est passé lors de la deuxième session et que Socrate

(1) Socrat. II, 39, p. 147 et 148.
(2) *Ibid.* l. c. p. 148.
(3) *Ibid.* c. 40, p. 148.
(4) *Ibid.* c. 40, p. 149.
(5) Socrat. II, 40, p. 148. — Sozom. IV, 22, p. 514.
(6) Théodoret, II, 26.

et Sozomène ne parlent, au contraire, que de la troisième. Nous sommes amenés à faire cette supposition par le commencement de la profession de foi d'Acace, dans lequel il se plaint de ce que des évêques déposés [1] ont assisté à la seconde session.

Dans la troisième session, les acaciens, contents de la résolution prise au sujet des évêques déposés, assistèrent à la séance et ils parvinrent, grâce à la ruse de leur protecteur Léonas, à faire lire la profession de foi qu'ils avaient rédigée la veille. Prévoyant que le synode protesterait contre une telle lecture, s'il était mis au courant de ce que contenait le document, Léonas déclara, sans plus de détails, que l'on devait lire, à ce moment, un écrit qui lui avait été remis par Acace. Personne ne se douta qu'il s'agît d'une profession de foi; aussi ne fit-on aucune objection contre cette lecture [2]. La profession de foi des acaciens commençait par les recommandations de ces derniers au sujet de la deuxième session de Séleucie; elle était ensuite ainsi conçue : « Nous ne repoussons pas le symbole du synode d'Antioche *in encœniis*, mais, comme les mots ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος ont causé beaucoup de troubles et que quelques-uns ont dernièrement imaginé le mot ἀνομοίος, nous rejetons l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος comme n'étant pas dans la sainte Écriture, et nous anathématisons l'ἀνομοίος; nous professons que le Fils est semblable au Père, conformément à ce que dit l'Apôtre, qui l'appelle une *image* du Dieu invisible [3].... Nous croyons à Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils, qui a été engendré de Lui sans changement (ἀπαθῶς), avant tous les éons, qui est le Logos Dieu Fils unique de Dieu, lumière, vie, vérité, sagesse... et celui qui annoncera quelque chose en dehors de cette foi, ne fait plus partie de l'Église catholique [4]. »

On voit que cette formule a, avec le dernier symbole de Sirmium, une ressemblance frappante; cette formule est surtout digne de remarque, parce qu'Acace y anathématise l'ἀνομοίος, et se sépare, par conséquent, des anoméens, pour former un parti qui reçut son nom et qui se donna comme un intermédiaire entre les semi-ariens et les anoméens. S. Hilaire remarque que les acaciens n'avaient professé que d'une manière illusoire la ressemblance du Fils avec le

(1) Cyrille, par exemple.
(2) Socrat. II, 40, p. 148. — Sozom. IV, 22, p. 514.
(3) *Coloss.* 1, 15.
(4) Dans Socrat. II, 40, p. 149 sq. Epiph. *Hæres.* 73, 25. Athanas. *de Synod.* c. 29.

Père (tandis qu'ils niaient la similitude de substance), et qu'ils s'étaient exprimés d'une manière très-ambiguë, en disant que le Fils était, à la vérité, semblable au Père, mais qu'il n'était pas semblable à Dieu, ou plutôt qu'il était *dissemblable à Dieu*. Dieu avait *voulu* qu'il naquît une créature *voulant* exactement ce qu'il *voulait;* c'est pour cela que le Logos était un fils de la volonté et non pas de la divinité (envisagée en elle-même), et qu'il était semblable à la volonté, mais non pas à la substance de Dieu [1].

Après cette lecture, le semi-arien Sophronius, évêque de Pompéiopolis en Paphlagonie, s'écria : « Si on fait consister l'affermissement de la foi en ce que chacun puisse donner, chaque jour, une opinion particulière, c'en est fait de la certitude de la vérité. » Socrate fait suivre cette exclamation d'une remarque qui pouvait aussi s'appliquer très-bien aux semi-ariens : « Si, dit-il, on avait suivi, dès le commencement, ce principe au sujet de la doctrine de Nicée, on aurait évité beaucoup de troubles dans l'Église [2].

La quatrième session, qui eut lieu le 30 septembre, s'ouvrit par cette remarque d'Acace, « puisqu'on avait déjà si souvent donné des symboles autres que celui de Nicée, il avait le droit de faire de même. » Eleusius de Cyzique lui répondit : « Le synode n'est pas réuni pour approuver une nouvelle foi, mais seulement pour confirmer la foi des Pères. » Par cette foi des Pères, il entendait le symbole d'Antioche, tandis que, selon la juste remarque de Socrate, il aurait dû plutôt entendre par là la foi de Nicée. Si les évêques d'Antioche étaient pour lui des Pères, à plus forte raison aurait-il dû ne pas renier les Pères de ces Pères, c'est-à-dire les évêques réunis à Nicée [3]. On demanda alors aux acaciens dans quel sens ils affirmaient que le Fils était semblable au Père. Ils répondirent : « Il lui est semblable sous le rapport de la volonté. » Tous les autres furent, au contraire, d'avis que la ressemblance du Fils avec le Père portait sur la substance [4], et ils rappelèrent à Acace que lui-même avait, dans ses écrits, attribué au Fils une ressemblance κατὰ πάντα avec le Père. Les débats durèrent ainsi toute la journée; mais, le soir, Léonas déclara que le

(1) Hilar. *contr. Constant. imperat.* Nr XIV, p. 1249.
(2) Socrat. II, 40, p. 150.
(3) Socrat. II, 40, p. 151.
(4) Socrat. l. c. — Sozom. IV, 22, p. 576. — Hilar. l. c. p. 1250.

synode était dissous[1]. Lorsque, le lendemain, on l'invita à se rendre de nouveau au synode, il répondit que « l'empereur l'avait envoyé pour assister à un synode qui devait procurer l'union, mais que, puisqu'ils se trouvaient maintenant divisés, il ne pouvait plus y assister, » et il termina par ces mots : « Allez maintenant dans l'église pour continuer à y discuter, sans utilité aucune[2]. » Sozomène assure que lorsque les députés du synode vinrent trouver Léonas, les acaciens étaient avec lui[3], et il ajoute, conformément à ce que dit aussi Socrate, que, malgré toutes les invitations, ceux-ci s'obstinèrent à ne plus prendre part aux sessions du synode; la majorité ne s'en réunit pas moins pour instruire l'affaire de Cyrille de Jérusalem, et elle invita Acace à se joindre à elle[4]. On appela de même tous ceux du parti d'Acace qui avaient à émettre ou à soutenir une accusation. Mais comme il ne répondit pas à ces diverses invitations, le synode prononça une sentence de déposition contre lui et contre Georges d'Alexandrie, Uranius, Théodose, Evagrius, Léontius, Eudoxius et Patrophile, et une sentence d'excommunication contre Asterius, Eusebius, Abgar, Basilicus, Phœbus, Fidelis, Eutychius, Magnus et Eustathius. On s'empressa de porter ces sentences à la connaissance des fidèles des évêques déposés, et à la place d'Eudoxius, on choisit le prêtre Anianus d'Antioche pour évêque de cette ville; il fut immédiatement sacré à Séleucie même. Mais Léonas, aidé des acaciens, le fit saisir et, malgré toutes les protestations du synode, l'envoya en exil[5].

Dans de telles circonstances, la majorité pouvait facilement se convaincre qu'il lui serait impossible d'arriver, à Séleucie, au résultat qu'elle voulait atteindre. C'est pour cela que, conformément aux ordres antérieurs de l'empereur, elle choisit une ambassade composée de dix députés qui devaient se rendre à la cour à Constantinople, et, cela fait, tous les évêques regagnèrent leurs évêchés[6]. A la tête de ces députés se trouvaient Eustathius de Sébaste, Basilius d'Ancyre, Silvanus de Tarsus et Eleusius de Cyzique[7]. S. Hilaire s'était aussi rendu avec eux à Constan-

---

(1) Socrat. l. c. p. 151. — Sozom. l. c. p. 576.
(2) Socrat. II, 40, p. 151.
(3) Sozom. IV, 22, p. 576.
(4) Socrat. II, 40, p. 151-152. — Sozom. IV, 22, p. 577.
(5) Socrat. II, 40, p. 152. — Sozom. IV, 22, p. 577, et IV, 24, p. 582.
(6) Sozom. IV, 23, p. 577. — Sulpic. Sever. l. c. p. 346 b.
(7) Théodor. II, 27, p. 111, ed. Mog.

tinople pour voir ce que l'empereur voulait décider à son sujet [1].

Quant aux évêques déposés à Séleucie, quelques-uns revinrent dans leurs évêchés, sans se préoccuper de la décision portée par la majorité ; c'est ce que firent Patrophile, et Georges d'Alexandrie; mais d'autres se rendirent à Constantinople pour se plaindre à l'empereur du synode de Séleucie. Ils arrivèrent dans cette ville, et, grâce à l'appui de quelques courtisans, ils gagnèrent si bien l'oreille du monarque que celui-ci fut bientôt très-indisposé contre la majorité, et qu'il molesta plusieurs des évêques qui en faisaient partie et qui avaient en même temps des charges temporelles [2]. Ce fut surtout contre Cyrille de Jérusalem qu'ils excitèrent l'empereur, sous prétexte que cet évêque avait aliéné, dans une grande détresse, un vêtement de baptême très-précieux qui avait été donné par l'empereur lui-même [3].

D'après Théodoret, il paraît que l'empereur avait eu d'abord, après l'arrivée des acaciens, l'idée de faire venir à Constantinople tous ceux qui avaient pris part au synode de Séleucie, mais qu'il en avait été détourné par les ariens qui se trouvaient à la cour (ceux-ci redoutaient l'impression que produirait l'arrivée de tant d'évêques), et il décida que dix des membres les plus distingués du synode de Séleucie viendraient le trouver. Dans ce cas, l'envoi des dix députés du synode de Sardique aurait eu lieu d'après un nouvel ordre de l'empereur. Quoi qu'il en soit, lorsque les députés arrivèrent à Constantinople, ils demandèrent à l'empereur de faire faire une enquête au sujet des blasphèmes d'Eudoxius, et Constance s'y étant refusé, Basile, confiant dans la faveur dont il avait joui auparavant, osa lui faire des représentations sur la protection qu'il accordait à l'hérésie. L'empereur s'emporta et imposa silence à l'évêque, en lui disant que c'était lui (l'évêque) qui était la cause du trouble existant dans l'Église. Eustathe de Sébaste prit alors la parole, et présenta une explication dogmatique rédigée par Eudoxius, dans laquelle celui-ci prononçait des blasphèmes contre le Fils et mettait en relief sa dissem-

(1) SULP. SEVER. l. c. p. 347 a.
(2) SOCRAT. II, 41. — SOZOM. IV, 23. — HILAR. *Contra Constant. imperat.* c. 15, p. 1250. — THÉOD. II, 27.
(3) THÉOD. l. c. Vgl. l'article *Cyrill von Jerus. im Kirchenlexikon* von Wetzer und Welte, Bd. II, S. 974.

blance avec le Père. C'en était trop pour le faible Constance; aussi demanda-t-il, tout hors de lui, à Eudoxius s'il avait réellement écrit de pareilles choses. Eudoxius le nia et dit qu'Aetius en était l'auteur. L'empereur le fit venir, parce qu'il se trouvait précisément à Constantinople, et il fut ensuite relégué dans la Phrygie [1].

Eustathe mit à profit ces nouvelles dispositions de l'empereur pour chercher à abattre Eudoxius, et il s'efforça de prouver qu'il avait les mêmes opinions qu'Aetius. L'empereur ayant répondu que l'on ne pouvait rendre aucun jugement sur de simples conjectures, Eustathe fit la remarque qu'il était très-facile à Eudoxius de prouver le peu de fondement de tous ces soupçons; il n'avait, pour cela, qu'à anathématiser chacune des propositions d'Aetius. L'idée plut à l'empereur, et, pour ne pas être exilé, Eudoxius dut condamner des propositions qui, au fond, étaient les siennes, et que plus tard il a publiquement soutenues. Pour prendre sa revanche, Eudoxius demanda qu'Eustathe et ses amis anathématisassent de leur côté l'expression ὁμοιούσιος, par la raison qu'elle ne se trouvait pas dans la sainte Écriture [2]. Silvanus de Tarse répondit aussitôt que les expressions : Le Fils est tiré du néant, le Fils est une créature, le Fils est ἑτερούσιος, ne se trouvaient pas non plus dans les écrits des apôtres et des prophètes, et il détermina l'empereur à faire signer à ses adversaires la condamnation de ces propositions. Mais alors Acace et Eudoxius demandèrent plus énergiquement que jamais le rejet du mot ὁμοιούσιος, et comme Silvanus et Eleusius s'obstinaient à ne vouloir pas le condamner et cherchaient au contraire à l'expliquer, l'empereur les chassa de leurs siéges, et quelques mois après il les fit déposer par le synode de Constantinople [3].

Sur ces entrefaites était arrivée à Constantinople la seconde ambassade du synode de Rimini [4], celle qui avait été envoyée après la chute du synode; elle se composait d'Ursacius, de Valens et de leurs collègues. Comme ils s'étaient, aussitôt après leur arrivée,

---

(1) Théodor. II, 27.
(2) Théodor. (l. c. p. 113) parle, il est vrai, du mot ὁμοούσιος; mais il est bien évident qu'il faut lire ὁμοιούσιος, puisque l'année précédente Silvanus et Eleusius avaient déjà, au synode d'Ancyre, anathématisé le mot ὁμοούσιος (dans le dernier anathème). On sait du reste qu'ils étaient à cette époque les chefs des semi-ariens ; ce n'est qu'en 366 qu'ils acceptèrent le symbole de Nicée. Voyez Dom Ceillier, l. c. p. 552, et Fuchs, *Bibliotek der Kirchenversamml.* Bd. 2, S. 273 not.
(3) Theodor. l. c. Voyez plus loin, § 83.
(4) Sulpic. Sever. l. c. p. 347 a.

liés avec les acaciens, les semi-ariens Silvanus, Sophronius[1], etc., leur envoyèrent une lettre, que nous possédons encore, dans laquelle ils leur parlent de tout ce qui s'est passé et leur donnent des conseils (l'empereur lui-même, disent-ils, avait condamné la doctrine des anoméens, en condamnant les propositions d'Aetius); mais on imaginait maintenant une nouvelle fourberie qui consistait à tenir la personne d'Aetius pour condamnée, et à se taire sur sa doctrine. Les envoyés de Rimini pouvaient faire part de toutes ces choses aux évêques occidentaux.

Valens et Ursacius firent très-mauvais accueil à cette lettre et continuèrent à communiquer avec les acaciens. Ils dévoilèrent même, à ce moment, leurs véritables opinions, en interprétant dans un sens arien, les conclusions du synode de Rimini que S. Hilaire et les ambassadeurs de la majorité de Séleucie mettaient en avant contre eux [2]. Ce synode avait déclaré, disaient-ils, que le Fils était une créature, puisqu'il avait émis cette proposition : « Il n'est pas une créature comme les autres. » En disant : « Il n'est pas né du néant, » le synode n'entend pas dire : « Il est de Dieu, » mais simplement : « de la volonté de Dieu » (de même que les autres créatures), et enfin, si le synode pense qu'il est éternel, cette éternité est semblable à celle des anges, c'est une éternité *a parte post* (ou bien *pro futuro*) et non pas *a parte ante* [3].

L'arrivée des ambassadeurs du synode de Rimini fut un sujet de joie pour les ariens qui se trouvaient à la cour ; ils approuvèrent et louèrent ce qui s'était passé dans le synode, et ils demandèrent que la formule qui y avait été signée (c'est-à-dire celle de Nice augmentée des additions de Phébade) fût aussi signée par les ambassadeurs du synode de Séleucie, afin que la profession de foi acceptée par les occidentaux fût aussi reçue par les représentants des évêques orientaux. Les ambassadeurs de Séleucie refusèrent de le faire; en leur qualité d'homoiousiastes, ils ne voulaient pas entendre parler de la condamnation ou du rejet du mot οὐσία, mais ils ne montrèrent plus la même fermeté lorsque, pour les tranquilliser, les acaciens leur affirmèrent, sous la foi du serment, qu'ils

---

(1) Il y a dans la suscription de cette lettre, des noms d'évêques qui ne faisaient pas partie de l'ambassade choisie par la majorité des évêques à Séleucie, mais qui se trouvaient en même temps qu'eux à Constantinople. Cf. Dom Ceillier, l. c. p. 554.

(2) Hilar. *Fragm.* X, nº 3, p. 1351.

(3) Hilar. l. c. n. 3, p. 1351.

n'étaient nullement anoméens, et qu'ils avaient même anathématisé cette doctrine. L'empereur insista surtout pour que, à la place du mot ὁμοιούσιος, qui n'était pas dans la Bible, et qui n'occasionnait que des disputes, on choisît le mot ὅμοιος (semblable), qui se trouvait dans la Bible et qui avait exactement le même sens que le mot ὁμοιούσιος. Il demanda donc avec énergie, et en proférant des menaces, que les ambassadeurs de la majorité de Séleucie signassent le symbole de Rimini (les acaciens l'avaient déjà fait sans difficulté), et il arriva enfin à ce résultat tant désiré, après avoir conféré, sur ce point, avec les évêques dans le dernier jour de l'année 359, et après que la discussion se fut longtemps prolongée dans la nuit.

Mais c'était là, au fond, un résultat stérile; la concorde ne fut pas établie dans l'Eglise, parce que le même symbole avait été adopté et signé par deux fractions du double synode (il l'avait été aussi par Eustathe et par les autres chefs des semi-ariens)[1].

§ 83.

SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 360.

Après cette victoire, les acaciens demeurèrent longtemps encore à Constantinople, et quelques semaines après les événements que nous venons de raconter, ils convoquèrent, dans cette ville, un nouveau synode en 360 et y appelèrent, en particulier, les évêques de la Bithynie[2]. Dès que cinquante évêques furent réunis, le synode s'ouvrit. Il comprenait, sans compter Acace et Eudoxius, Uranius de Tyr, Démophile de Bérée, Georges de Laodicée, Maris de Chalcédoine et le célèbre Ulfilas évêque des Goths[3]. Un bien plus grand nombre d'évêques arrivèrent ensuite. S. Hilaire, se trouvant alors à Constantinople, demanda qu'on lui permît d'avoir une discussion avec les ariens; mais on le lui refusa et Constance le renvoya dans les Gaules, sous prétexte qu'il troublait l'Orient; mais il n'abrogea pas le décret de ban-

(1) Sozom. IV, 23. — Sulpic. Sever. l. c. p. 347 a. — Basilius Magnus, *Epist.* 244, 263. — Hilar. *Contra Constant. imperat.* n° 15, p. 1250. Il ne paraît pas que l'on ait demandé à S. Hilaire de signer cette formule. Il n'était pas, en effet, à proprement parler, membre du synode, et on n'espérait pas l'amener à signer la formule en question.
(2) Sozom. IV, 24.
(3) Sozom. IV, 24.

nissement prononcé contre lui [1]. Le synode de Constantinople, dominé par Acace et par ses amis, se hâta de confirmer le symbole de Nice, qui avait été imposé aux Pères de Rimini [2]. Ce symbole rejetait, comme on le sait, les expressions ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος, refusait de se servir de l'expression d'οὐσία, et n'acceptait que le mot ὅμοιος. C'était tout à la fois condamner, d'un côté, la doctrine des anoméens et l'arianisme proprement dit, et de l'autre, la doctrine orthodoxe de même que le semi-arianisme, pour arriver à ce juste milieu de la doctrine des acaciens qui avait eu le dessus à Séleucie et à Rimini. Par mesure de prudence, et pour prouver que les acaciens n'étaient en aucune manière anoméens, ainsi que bien des personnes et l'empereur lui-même le soupçonnaient, on imagina de faire déposer Aetius, le fondateur de la doctrine des anoméens. Le synode déclara donc Aetius déposé du diaconat, pour avoir écrit des livres provoquant la polémique, pour s'être servi d'expressions impies et pour avoir suscité des troubles dans l'Eglise [3]. L'empereur l'exila d'abord à Mopsueste en Cilicie, et comme Auxentius, évêque de cette ville, l'avait trop bien reçu, on le relégua à Amblada en Pisidie [4], d'où il put répandre plus loin ses doctrines, et d'où il écrivit un mémoire justificatif que nous connaissons par la réfutation qu'en a donnée S. Epiphane (*Hœres.* 76).

Ce fut bientôt le tour des semi-ariens à être renversés ; les acaciens avaient contre eux une bien plus grande haine que contre les anoméens, et ils avaient aussi une bien plus grande parenté avec ceux-ci qu'avec ceux-là. Mais, comme les semi-ariens avaient signé à Séleucie et à Rimini le même symbole que les acaciens, et comme ils jouissaient d'une certaine faveur auprès de l'empereur, les acaciens ne purent mettre en avant, pour les renverser, le motif de leur hétérodoxie; mais ils se servirent de tous les autres moyens et imaginèrent contre eux toutes sortes de calomnies. Le premier des semi-ariens dont ils obtinrent la déposition fut Macedonius, évêque de Constantinople; on fit rendre contre

---

(1) Sulpic. Sever. *Hist.* lib. II, l. c. p. 347. — Hilar. lib. II, *ad Constant.* c. 3, p. 1226.
(2) Voyez Mansi, t. III, p. 331. — Hard. t. I, p. 725.
(3) La lettre synodale, au sujet de cette déposition, fut adressée à Georges, l'évêque arien d'Alexandrie, dont Aetius était le diacre; elle nous a été conservée dans Théodoret, *Hist. eccl.* 28, et a passé, de là, dans Mansi, t. III, p. 325, et dans Hard. l. c. et aussi Sozom. IV, 24.
(4) Philostorg. lib. V, c. 1 et 2.

lui cette sentence, parce qu'il avait communiqué avec un diacre convaincu de luxure. Il avait aussi occasionné la mort de plusieurs personnes, lorsqu'il avait fait porter de force, et sans tenir compte de la résistance d'une partie du peuple, le corps de Constantin le Grand d'une église (qui tombait en ruine) dans une autre. Le sang avait coulé à flots dans cette affaire et l'eau baptismale en avait été rougie [1]. Eleusius, évêque de Cyzique, fut aussi déposé pour avoir baptisé et immédiatement ordonné diacre un prêtre païen (de l'Hercule tyrien) qui était également magicien. Le même sort atteignit Basile d'Ancyre, le chef des semi-ariens. Il fut convaincu d'avoir traité plusieurs clercs d'une manière brutale et de s'être servi des fonctionnaires impériaux pour faire maltraiter, emprisonner, enchaîner et bannir d'autres clercs (qui appartenaient aux ariens proprement dits). Il avait aussi excité le clergé de Sirmium contre Germinius, évêque de cette ville ; il avait occasionné des troubles en Illyrie, en Italie et en Afrique, et enfin il s'était, une fois, rendu coupable de parjure [2]. On ne sait s'il se défendit et comment il le fit ; peut-être cela ne lui fut-il pas plus permis qu'à Eustathe, évêque de Sébaste, qui fut accusé à son tour d'avoir été déjà déposé par son propre père pour avoir porté des habits qui n'étaient pas dignes d'un clerc, et plus tard de l'avoir été de nouveau par Eusèbe de Constantinople, et enfin d'avoir été excommunié par un synode de Césarée [3]. C'est ce même évêque qui, plus tard, fut déposé par le synode de Gangres, pour ses opinions erronées et pour sa conduite tout à fait singulière (hyperascèse) [4], et Heortasius de Sardes, Dracontius de Pergamum, Silvanus de Tarse, Sophronius de Pompéiopolis, Elpidius de Satala, Néonas de Séleucie [5] et S. Cyrille de Jérusalem furent également déposés; ce dernier le fut pour s'être ligué avec Eustathe de Sébaste, avec Elpidius, Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée. On donna aussi pour motif de cette déposition que, dans un temps de détresse, Cyrille avait vendu les vases, etc., de l'Église ; mais le véritable motif était que, déjà depuis longtemps, Cyrille ne voulait pas, en sa qualité d'évêque de Jérusalem, reconnaître à Acace, évêque de Césarée, les droits

(1) Socrat. II, 38, 42. — Sozom. IV, 24.
(2) Socrat. II, 42. — Sozom. IV, 24.
(3) Socrat. II, 43. — Sozom. IV, 24.
(4) D'après Sozom. (l. c.) la déposition d'Eustathe au synode de Gangres aurait eu lieu avant sa déposition à Constantinople en 360.
(5) Sozom. IV, 24.

de métropolitain, et c'était pour cette même raison qu'il avait été déjà une fois déposé par Acace [1].

Dans toutes ces dépositions, les acaciens s'étaient conduits d'une manière brutale et illégale ; ils avaient joué à la fois le rôle de juge et celui d'accusateur; aussi S. Grégoire de Nazianze et Basile le Grand n'ont-ils parlé, plus tard, de ce synode de Constantinople qu'en termes de blâme très-accentués [2]. Mais Constance confirma les décrets de ce synode, envoya en exil les évêques déposés et donna leurs siéges à d'autres. C'est ainsi qu'Eudoxius, évêque d'Antioche, fut, le 27 janvier 360, transféré sur le siége archiépiscopal de Constantinople, précisément à l'époque où l'ancienne église de Sainte-Sophie (la nouvelle est de Justinien), commencée par Constance en 342, fut solennellement consacrée [3]. Les acaciens firent nommer à l'évêché de Cyzique le célèbre Eunomius, ce second chef des anoméens, prouvant ainsi, par là, que l'on avait eu raison de regarder comme un jeu la déposition d'Aetius et de croire qu'elle n'avait eu lieu que pour tranquilliser l'empereur [4].

D'après le témoignage même du synode, dans sa lettre à Georges, évêque d'Alexandrie, plusieurs évêques n'avaient pas voulu souscrire à la sentence portée contre Aetius; c'est pour cela que le synode avait refusé de communiquer avec eux jusqu'à ce qu'ils se fussent décidés à signer, et on leur avait donné un délai de six mois, au terme desquels ils devaient accepter le décret ou être déposés.

D'après Sozomène, au contraire[5], ce n'aurait pas été contre la sentence prononcée au sujet d'Aetius, mais bien contre les dépositions injustes faites par le synode, que dix évêques auraient protesté. Mais le renseignement fourni par le synode lui-même se trouve confirmé par un passage de Philostorge [6], qui raconte que la sentence portée par notre synode contre Serras, Héliodore, et d'autres aétiens avait été infirmée par un autre synode tenu à Antioche sous l'empereur Julien par des ariens proprement dits.

Avant de se séparer, le synode de Constantinople envoya à

---

(1) Sozom. IV, 25. — Socrat. II, 42.
(2) Greg. Nazianz. *Orat.* 21. — Basil. Magnus, lib. I *Contr. Eunom.* t. I, p. 210.
(3) Sozom. IV, 25-26. — Socrat. II, 42-43.
(4) Sozom. IV, 24.
(5) Sozom. IV, 25.
(6) Philostorg. VII, 6.

tous les évêques de la chrétienté le symbole de Rimini (ou, pour mieux dire, le symbole de Nicée) accompagné d'un édit de l'empereur, d'après lequel tous ceux qui ne signeraient pas ce symbole devaient être envoyés en exil [1]. C'est ainsi que signèrent, Grégoire l'Ancien, le père de S. Grégoire de Nazianze, et Dianius de Césarée, l'ami du père de S. Basile le Grand. On n'épargna, en effet, aucune brutalité pour obtenir ces signatures, et ces évêques, de même que la plupart des autres évêques de l'Orient et de l'Occident, ne consentirent à signer qu'après que la crainte et les tortures les y eurent contraints [2].

§ 84.

SYNODES A PARIS ET A ANTIOCHE.

Au milieu de ces tristes événements, l'historien est heureux de pouvoir constater la fermeté des évêques des Gaules, qui, ayant appris ce qui s'était passé en Orient, se réunirent à Paris en 360 ou 361, et se décidèrent très-catégoriquement pour l'ὁμοούσιος du concile de Nicée, dans une lettre que nous possédons encore et qui fut adressée aux Orientaux [3]. Quelque temps après, l'empereur Constance réunit, en 361 à Antioche, un petit synode auquel il assista lui-même pour donner un nouvel évêque à cette ville. Le choix tomba sur Meletius qui, jusqu'alors, s'était, au moins en partie, mis du côté des ariens; mais à peine eut-il été nommé évêque, qu'il se déclara pour la foi de Nicée. Aussi, quelques semaines après, fut-il envoyé en exil par l'empereur [4]. Peu après, le 3 novembre 361, mourut l'empereur Constance, et il eut pour successeur Julien l'Apostat. Julien rappela, comme on le sait, tous les évêques qui étaient en exil. Il fut facile à ceux-ci de comprendre, et c'est ce que virent très-bien en particulier S. Athanase et Eusèbe de Vercelli, qu'il était de toute nécessité de rétablir la concorde parmi les chrétiens, puisqu'ils se trouvaient vis-à-vis

(1) Sozom. IV, 26. — Socrat. II, 43.
(2) Sozom. IV, 26-27. — Gregor. Nazianz. *Orat.* 19. — Basil. Magn. *Epist.* 51. — Hieron. *Chronic. ad annum* 371.
(3) Dans Hilar. Pictav. *Fragment.* XI, p. 1353. De même dans Hard. t. I, p. 727; et dans Mansi, t. III, p. 358.
(4) Voyez la dissertation du docteur Héfélé, sur le schisme mélétien, dans le *Kirchenlexicon* von Wetzer u. Welte. Bd. VII, S. 42 ff.

d'un empereur païen; aussi, sur la proposition d'Eusèbe de Vercelli, Athanase convoqua-t-il, en 362, un synode à Alexandrie.

§ 85.

SYNODE D'ALEXANDRIE.

En convoquant ce synode, Athanase s'était surtout préoccupé de connaître les conditions et les moyens de rendre la paix à l'Église [1]. Il n'y eut, il est vrai, que vingt et un évêques qui prirent personnellement part à ce synode [2]; mais les décisions qu'il rendit furent acceptées dans un cercle beaucoup plus grand. Parmi les évêques dont on désirait surtout la présence au synode, était Lucifer, le bouillant évêque de Calaris; il n'y parut cependant pas, parce qu'il était persuadé que sa présence était encore nécessaire à Antioche; mais il se fit représenter à Alexandrie par deux diacres [3].

Dans ce synode d'Alexandrie, un parti exagéré commença par demander que tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, s'étaient souillés en communiquant avec des hérétiques, fussent, à tout jamais, exclus des rangs du clergé, s'ils voulaient rentrer dans la communion des orthodoxes. Mais la majorité, s'inspirant de l'enseignement de Notre-Seigneur sur le retour de l'enfant prodigue, donna une décision moins sévère et décida que tous ceux qui, par la force ou par d'autres moyens semblables, avaient été amenés à faire cause commune avec les hérétiques, sans être eux-mêmes ariens, pouvaient obtenir leur pardon et garder leurs dignités, de même que leurs fonctions ecclésiastiques; quant à ceux qui avaient été les chefs et les défenseurs des partis hérétiques, ils pouvaient, s'ils montraient du regret de leurs fautes, être de nouveau reçus dans l'Église, mais ils ne pouvaient cependant pas faire partie du clergé. La condition de la réintégration pour tous ces *lapsi* ou tous ces hérétiques, était qu'ils anathématisassent l'hérésie d'Arius et de ses partisans, et qu'ils reconnussent la foi de Nicée comme la seule vraie, de même que le symbole de Nicée

---

(1) Rufin, *Hist. eccl.* I (X), 27-28.
(2) Voyez la suscription et la souscription de la lettre synodale dont nous parlerons plus loin.
(3) Rufin. l. c.

comme le meilleur [1]. Le synode désigna en même temps deux de ses membres les plus distingués, Eusèbe évêque de Vercelli et Asterius évêque de Petra, pour veiller, tant en Orient qu'en Occident, à l'exécution des décrets qui venaient d'être portés [2], et S. Athanase assure que des résolutions analogues furent prises par des synodes de la Gaule, de l'Espagne et de la Grèce. Ces résolutions furent aussi confirmées par le pape Libère [3], et S. Jérôme prétend qu'elles furent adoptées dans tout l'Occident [4].

La seconde affaire dont le synode d'Alexandrie eut à s'occuper, fut de donner un exposé détaillé de la doctrine sur le Saint-Esprit : on avait déjà répandu diverses erreurs sur ce point, et on prétendait qu'il était tout à fait conforme à l'enseignement de Nicée et qu'il n'était nullement arien de déclarer le Saint-Esprit une créature. Le synode opposa à ces nouvelles erreurs la déclaration suivante : L'Esprit est de même substance et divinité que le Père et le Fils, et, dans la Trinité, il n'y a absolument rien de créé, rien qui soit inférieur ou rien qui soit venu après [5]. » Nous apprenons par la lettre synodale des Alexandrins à l'Église d'Antioche, que notre synode attachait une telle importance à ce qui concernait la doctrine sur le Saint-Esprit, qu'il exigea de tous ceux qui voulaient rentrer dans l'Eglise la condamnation des erreurs exposées plus haut [6].

Le synode d'Alexandrie s'occupa aussi des mots οὐσία et ὑπόστασις. Les Grecs employaient ce mot ὑπόστασις dans un sens que l'ancienne langue classique n'avait naturellement pas connu; ils désignaient par ce mot les personnes divines. Beaucoup de Latins et aussi quelques Grecs étaient, au contraire, d'avis que les mots οὐσία et ὑπόστασις étaient synonymes; dans ce cas, en donnant le nom d'hypostase aux personnes divines, on aurait enseigné qu'il y avait trois substances dans la Trinité, c'est-à-dire qu'on aurait professé un arianisme grossier. Mais, d'un autre côté, ceux

(1) Rufin. *Hist. eccl.* I (X), 28. — Athanas. *Epist. ad Rufinianum, Opp.* t. I, P. II, p. 768, ed. Patav.
(2) Rufin, l. c. I (X), 29.
(3) C'est ce qui est déclaré dans l'exemplaire de l'*Epistol. Athanasii ad Rufinianum*, qui fut lue lors du 2e synode de Nicée, *actio* I. Cf. Hard. t. IV, p. 58. C'est ce que dit aussi l'*auctor vitæ S. Euseb.* dans Mansi, t. III, p. 356.
(4) Hieron. *Advers. Luciferum*, p. 302.
(5) Rufin, l. c. I (X), 29.
(6) Voyez la lettre synodale (elle a été appelée *Tomus*), t. I, P. II, p. 616. De même dans Mansi, t. III, p. 347. — Hard. t. I, p. 731.

qui ne voulaient parler que d'une seule hypostase pour les trois personnes furent accusés d'être monarchistes. On identifia le mot latin *persona* avec le πρόσωπα des sabelliens, et le mot latin fut, par conséquent, accusé d'exprimer une doctrine hérétique, d'être un mot hérétique. C'est ainsi que l'on se jeta de part et d'autre l'accusation d'hérésie, quoique, au fond, il n'y eût là qu'une question de mots. C'est ce que comprit très-bien S. Athanase, qui possédait les deux langues; aussi, pour écarter tout malentendu, demanda-t-il, aux uns comme aux autres, de donner des explications sur leur foi. Elles firent voir que tout le monde était d'accord pour le fond, si bien que chacun étant demeuré convaincu de la parfaite orthodoxie de celui qu'il croyait être son adversaire, on put s'unir pour anathématiser en commun Arius, Sabellius, Paul de Samosate et les autres [1]. D'après Grégoire de Nazianze il aurait été décidé que chaque parti pourrait continuer à employer la manière de parler jusqu'alors usitée [2].

Le même synode s'occupa encore de l'*humanité du Christ*; les moines envoyés par Apollinaire avaient probablement occasionné une discussion à ce sujet [3]. Les deux partis durent, cette fois encore, expliquer en détail leur manière de voir sur ce point, et il fut reconnu de part et d'autre qu'en s'incarnant, le Verbe de Dieu était réellement devenu homme, c'est-à-dire qu'il n'avait pas seulement pris un corps humain, mais qu'il avait eu aussi une âme humaine [4]. On voit par là que les apollinaristes avaient ou bien abandonné ou bien caché leurs véritables sentiments, et avaient échappé aux piéges qui leur étaient tendus, en se retranchant dans une discussion entre le mot ψυχή et le mot πνεῦμα.

Avant de se séparer, le synode envoya à Antioche Eusèbe de Vercelli et Asterius de Petra, pour essayer de mettre fin au schisme entre les mélétiens et les eustathiens. Le synode envoya par la même occasion sa fameuse lettre synodale aux fidèles d'An-

(1) Cf. Rufin, l. c. I (X), 29, la lettre synodale dans Athanas. l. c. p. 617, et dans Mansi, l. c. p. 350. Socrate est tout à fait dans l'erreur lorsqu'il prétend (*Hist. eccl.* III, 7) que le synode avait porté la décision suivante : « Les expressions ὑπόστασις et οὐσία ne doivent plus, en aucune manière, être employées lorsque l'on parle de Dieu. » La lettre snyodale fait voir ce qui a réellement eu lieu à ce sujet.

(2) Gregor. Nazianz. *Orat.* 21, p. 396.

(3) La lettre synodale parle de ces moines. Cf. Athanas. l. c. p. 619, nº 9. — Mansi, l. c. p. 354.

(4) Voyez la lettre synodale, p. 618, nº 7, dans Athanas. l. c. et p. 350 sq. Dans Mansi, l. c. Voyez aussi Rufin. l. c.

tioche, qui, ayant été probablement composée par S. Athanase, se trouve aujourd'hui encore insérée dans ses œuvres sous le titre de *Tomus ad Antiochenos* [1]. Quelques doutes se sont élevés sur l'authenticité de cette lettre, par suite de la manière dont son adresse est conçue. Il y est dit, en effet, qu'elle a été écrite par Athanase, Eusèbe, Asterius, etc., et presque immédiatement après on voit qu'Eusebe et Asterius sont encore nommés avec d'autres personnages comme étant au nombre de ceux à qui la lettre est adressée. Ces contradictions apparentes s'expliquent en ce que ce *Tomus* était, tout à la fois, une lettre synodale qu'Eusèbe et Asterius avaient contribué à rédiger, et en ce qu'il contenait aussi des instructions dont Eusèbe et Asterius devaient se servir pour arriver à la réconciliation mutuelle des chrétiens d'Antioche [2].

Lorsqu'Eusèbe arriva à Antioche, Lucifer de Calaris avait déjà choisi un évêque pour le parti des eustathiens. Cet évêque, qui auparavant, était le prêtre Paulinus, avait, il est vrai, signé la lettre du synode d'Alexandrie qui lui avait été présentée; mais son élévation sur le siége épiscopal avait, par le fait même, rendu impossible l'aplanissement des difficultés pendantes à Antioche. Il arriva aussi, en même temps, que Lucifer, se laissant entraîner par un zèle exagéré, ne voulut pas reconnaître les mesures de douceur prises au synode d'Alexandrie contre ceux qui, de l'arianisme, retournaient à la foi orthodoxe. Il cessa donc d'être en communion avec Eusèbe, Athanase et leurs amis, et il causa un nouveau schisme qui s'appela le schisme des lucifériens. Malgré ces incidents regrettables, le synode d'Alexandrie et ceux qui furent célébrés à la même époque dans les Gaules, dans l'Espagne, dans la Grèce et ailleurs, produisirent un très-grand bien: car des centaines d'évêques qui, sans être véritablement ariens, avaient, par leur propre faiblesse ou par suite de la ruse de leurs adversaires, embrassé la cause des hérétiques, revinrent alors à la véritable Église et assurèrent, sur tout ce qu'il y avait de plus sacré, qu'ils ne s'étaient jamais rendu compte du sens hérétique du symbole de Rimini (ou, pour mieux parler, du symbole de Nice),

---

(1) Dans Athanas. *Opp.* t. I, P. II, p. 613, ed. Patav. Dans Mansi, t. III, p. 346. — Hard. t. I, p. 730 ; elle a été traduite en allemand par Fuchs, *Bibliothek der Kirchenvers*. Bd. II, S. 282.

(2) Voyez Dom Ceillier. *Hist. gen.* etc. t. V, p. 591, et la n. 11 de l'éd. de S. Athanase par les BB. de Saint-Maur, t. I, P. II, p. 615, ed. Patav.

et qu'ils n'étaient nullement coupables des blasphèmes que ce symbole contenait au sujet du Fils [1]. Ce fut surtout en Occident que se firent sentir les salutaires effets de cette série de synodes inaugurée par S. Athanase; l'arianisme disparut presque complétement de ces contrées. Mais il y eut également parmi les Grecs un nombre infini de conversions à l'Église orthodoxe, si bien que, quelque temps après, Athanase pouvait déclarer que la foi de Nicée était, en général, celle du monde chrétien tout entier [2]. Il continua cependant à exister en Orient un groupe assez nombreux de partisans décidés de l'arianisme; ils étaient soutenus par Julien l'Apostat, peut-être parce que celui-ci avait vu ou du moins avait soupçonné la secrète parenté qui existait entre l'arianisme conséquent et le paganisme. Julien accorda en particulier sa faveur à Aetius, le chef des anoméens, et il lui fit cadeau d'un bien-fonds à Mitylène [3]. Les ariens proprement dits se réunirent aussi en plusieurs synodes, en particulier dans un synode d'Antioche qui fut présidé par Euzoïus, évêque arien de cette ville, et ils déclarèrent que la sentence de déposition prononcée contre Aetius, par le synode de Constantinople, tenu en 360, était de nulle valeur. Ils annulèrent aussi le délai de six mois qui avait été donné à Constantinople aux partisans d'Aetius. Aetius lui-même et plusieurs de ses partisans furent alors sacrés évêques [4]. A côté d'Aetius et d'Eunomius, les coryphées du parti étaient Euzoïus, d'Antioche, Leontius de Tripolis, Théodule de Chaïratopoï, Cerras, Théophile et Héliodore de Libye. Eudoxius de Constantinople, tout en étant le protecteur du parti d'Aetius, n'eut jamais le courage de se déclarer ouvertement partisan des doctrines qu'il professait [5].

§ 86.

LES MACÉDONIENS ET LEUR SYNODE.

On se souvient qu'Eudoxius était monté sur le siége de Constantinople, lorsque le semi-arien Macedonius en eut été déposé, dans un synode de Constantinople, grâce à l'influence des acaciens. Mais,

(1) AUGUSTIN. *de Agone Christiano*, c. 30, t. VI, p. 260, ed. Bened. — HIERONYM. *Adv. Lucifer.* p. 301.
(2) ATHANAS. *de Fide ad Jovian. imperat.* c. 2, t. I, P. II, p. 623, ed. Patav.
(3) PHILOSTORG. lib. IX, n° 4.
(4) PHILOSTORG. lib. VII, c. 6.
(5) PHILOSTORG. lib. VII, c. 5.

après sa déposition, Macédonius devint un bien plus grand personnage qu'auparavant : car il sut garder avec ses amis une position intermédiaire entre les ariens proprement dits et les partisans de la foi de Nicée, en soutenant constamment que la ressemblance du Fils avec le Père portait aussi sur la substance; mais ce qui lui donne un rôle bien autrement important, c'est qu'il a ouvert toute une nouvelle phase pour les discussions relatives à la Trinité. Il a voulu traiter, au point de vue de l'investigation pure, le problème du rapport du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et il l'a résolu en soutenant que le Saint-Esprit était inférieur au Père et au Fils, qu'il était leur serviteur semblable aux anges, et enfin qu'il était une créature [1]. Il compta bientôt parmi ses partisans les anciens semi-ariens, en particulier Eleusius de Cyzique, Eustathe de Sébaste, et, au rapport de Sozomène, tous ceux qui avaient été déposés à Constantinople par les acaciens; Basile d'Ancyre, par conséquent. L'un des principaux soutiens de ce parti fut Marathonius, évêque de Nicomédie, qui avait occupé auparavant une charge importante de l'État, et qui, sur le conseil d'Eusthate de Sébaste, avait été ensuite, pendant quelque temps, moine et diacre de Macedonius; il avait aussi fondé un couvent à Constantinople. L'ascendant que lui donnaient ses vertus et ses nombreuses relations le mit tellement à même de faire du bien à ses amis, que l'on appela souvent les partisans de cette secte, les marathoniens. Ordinairement cependant on les appelait macédoniens. Il se distingua, de même que les autres chefs du parti, par sa vie ascétique; aussi leur doctrine trouva-t-elle bientôt à se propager d'une manière très-inquiétante, non-seulement à Constantinople, mais même dans toute la Thrace, dans la Bithynie, dans l'Hellespont et dans les provinces voisines [2]. Ils mirent à profit le temps du règne de Julien, pour tenir, surtout à Zelé dans le Pont, des synodes, dans lesquels ils se séparèrent expressément et des ariens et des orthodoxes. Les ariens ne leur en firent pas moins une rude guerre, et sous l'empereur Valens, qui favorisait l'arianisme, ils parvinrent à les chasser de leurs églises. Sozomène affirme même que ce ne fut guère que sous l'empereur Arcadius qu'ils purent en posséder quelques-unes.

---

(1) Sozom. IV, 27.
(2) *Ibid.* IV, 27. — Socrat. II, c. 38, 45.

§ 87.

SYNODES D'ALEXANDRIE ET D'ANTIOCHE EN 363.

Julien l'Apostat avait à peine été emporté, le 26 juin 363, par une mort prématurée, que son général Jovien, qui avait toujours été un chrétien fidèle, fut élevé sur le trône. Il s'empressa, aussitôt après son avénement, de rappeler S. Athanase que l'empereur Julien avait à son tour exilé [1], et il lui demanda, pour mettre fin aux interminables troubles de l'Église, de lui envoyer, sur la doctrine de la Trinité, un mémoire qui pût servir désormais de base inébranlable. Athanase convoqua aussitôt, en conséquence, un grand synode à Alexandrie, et, au nom et sur la proposition de ce synode, il envoya à l'empereur une lettre synodale que nous possédons encore, et dans laquelle il désignait la foi de Nicée comme étant la véritable foi, celle qui avait été constamment prêchée dans l'Église et qui était généralement reçue partout, « malgré les ariens qui sont en petit nombre et ne peuvent rien contre elle ». A la fin de cette lettre et comme complément du symbole de Nicée qui est aussi inséré dans la lettre, S. Athanase donne en abrégé la doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit, disant qu'il n'est pas distinct du Père et du Fils, qu'il doit être glorifié comme eux, parce qu'il n'y a que μία θεότης ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι [2].

Tous les partis s'adressèrent alors au nouvel empereur pour le gagner, s'il était possible, à leur doctrine, et pour recommencer le jeu qui s'était si longtemps prolongé sous Constance; mais Jovien déclara aux macédoniens qu'il n'avait aucun goût pour

---

(1) Comme Athanase ne se contentait pas de rendre la paix à l'Eglise, mais comme il opérait aussi la conversion de beaucoup de païens, l'empereur Julien avait déclaré qu'il avait bien permis aux galiléens de revenir dans leur patrie, mais non pas de regagner leurs Églises (c'est-à-dire leurs diocèses), il s'était irrité très-fort de ce qu'Athanase, *cet ennemi des Dieux,* qui avait été si souvent banni par les empereurs, eût osé, sans ordre exprès, revenir à Alexandrie. JULIAN. *Epistol.* 6 et 26. — THEODOR. *Hist. eccl.* t. III et IX.

(2) La lettre synodale se trouve dans S. ATHANASE. *Opp.* t. I, P. II, p. 622 et sqq. ed. Patav. et dans THÉODOR. IV, 3. Dans Théodoret, cette lettre porte une phrase de plus, dans laquelle le synode exprime l'espoir que Jovien sera longtemps empereur. Baronius suppose que les ariens avaient interpolé cette phrase pour prouver qu'Athanase était mauvais prophète. D'autres ont, au contraire, pensé que, Jovien étant mort quelque temps après, on avait encore effacé de quelques manuscrits la phrase en question. La lettre synodale a été aussi imprimée dans MANSI, t. III, p. 366 sqq. — HARD. t. I, p. 739. Elle a été traduite en allemand par FUCHS, a. a. O. S. 293.

les disputes, qu'il ne désirait que la concorde, et qu'il préférait la doctrine de l'ὁμοούσιος [1]. Acace, évêque de Césarée, qui, jusqu'alors, avait été un arien décidé, mais qui tenait par-dessus tout à se mettre constamment du côté du plus fort, profita de ces déclarations, et, avec Meletius d'Antioche et vingt-cinq autres évêques, il convoqua un synode dans cette ville en 363; le symbole de Nicée fut formellement reconnu et signé dans cette assemblée. Pour se ménager cependant une issue contre les éventualités possibles, les évêques intercalèrent dans leurs lettres à Jovien la phrase suivante :

« Le mot ὁμοούσιος, qui a causé des surprises à quelques-uns, a été expliqué d'une manière très-explicite par les Pères de Nicée, comme s'il signifiait : *le Fils est né de la substance du Père et il lui est semblable sous le rapport de la substance,* ὅμοιος κατ' οὐσίαν [2]. » Il est facile de voir que ces explications affaiblissent le sens de l'ὁμοούσιος, et lui donnent une signification semi-arienne. Aussi plusieurs ont-ils accusé Meletius d'avoir manqué de franchise, à cause de la part qu'il prit à la rédaction de cette lettre synodale.

§ 88.

VALENTINIEN ET VALENS. LES SYNODES DE LAMPSAQUE, DE NICOMÉDIE, DE SMYRNE, DE TYANA EN CARIE, ETC. UNION MOMENTANÉE DES MACÉDONIENS ET DES ORTHODOXES.

Le 16 février 364, périt subitement d'une mort violente l'empereur Jovien ; quoiqu'il n'eût régné que huit mois, ce qu'il avait déjà fait pour l'orthodoxie permet de regarder sa mort comme un grand malheur ou comme un événement très-funeste à la bonne cause. S. Jean Chrysostome assure qu'il a été empoisonné par ses gardes, tandis que, d'après Ammien Marcellin, il aurait été étranglé dans son lit. Le choix des généraux et des grands personnages de l'État tomba alors sur le général Valentinien, qui, le 26 février 364, fut nommé empereur. Valentinien prit aussitôt pour collègue son frère Valens, à qui il donna l'empire d'Orient. Valen-

(1) Socrat. III, 25.
(2) Cette lettre synodale a été conservée par Socrat. III, 25.—Sozom. VI, 4. Elle a été aussi imprimée dans Mansi, t. III, p. 320, et dans Hard. t. I, p. 742.

tinien était un chrétien zélé et professant la foi orthodoxe. Il avait déjà prouvé sous Julien l'Apostat la sincérité de ses convictions religieuses, en aimant mieux résigner ses fonctions et aller en prison que renier sa foi. Mais son frère Valens avait des sentiments ariens, et tandis que Valentinien se montrait plein de tolérance pour les ariens et même pour les païens de son empire, Valens rivalisait, avec son prédécesseur Constance, dans sa haine et dans sa partialité contre les orthodoxes; sa femme et Eudoxius, l'évêque de Constantinople si connu pour ses opinions ariennes, et qui avait baptisé l'empereur, contribuèrent beaucoup à pousser Valens dans cette mauvaise voie [1].

Avec la permission du nouvel empereur Valens, les macédoniens tinrent en 365, à Lampsaque, dans l'Hellespont, un synode qui fut présidé par Eleusius de Cyzique; ce synode déclara de nulle valeur ce qui avait été décidé dans le concile tenu à Constantinople, en 360, par les acaciens (en particulier les dépositions des semi-ariens prononcées dans ce synode) et condamna aussi la profession de foi qui y avait été émise (c'était celle de Nice et de Rimini); il sanctionna l'expression semi-arienne ὅμοιος κατ᾽οὐσίαν, renouvela le symbole d'Antioche (*in encœniis*) et déposa Eudoxius et Acace; car ce dernier avait déjà, de nouveau, embrassé l'arianisme [2].

Les macédoniens s'adressèrent aussitôt à l'empereur Valens, pour obtenir la confirmation de leurs décrets; mais Eudoxius s'était déjà ménagé l'appui de l'empereur; aussi, lorsque les ambassadeurs du synode vinrent trouver l'empereur à Héraclée, celui-ci leur donna-t-il pour conseil de rester en communion avec Eudoxius; les ambassadeurs ayant refusé, l'empereur les envoya en exil et donna leurs siéges à des partisans d'Eudoxius. Le même sort atteignit plusieurs autres semi-ariens; un grand nombre d'entre eux furent punis par des amendes et d'autres eurent à souffrir divers tourments [3]. Le sort des orthodoxes fut encore plus déplorable. On leur enleva partout, en Orient, les églises qu'ils possédaient et ils furent persécutés, de toutes manières, par l'empereur Valens[4]. Presque tous les évêques orthodoxes de l'Orient furent envoyés en exil : ainsi S. Meletius d'Antioche et S. Athanase d'Alexan-

(1) Theod. *Hist. eccl.* IV, 12.
(2) Sozom. VI, 7. — Socrat. IV, 2, 3, 4.
(3) Sozom. l. c.
(4) Sozom. VI, 10. — Socrat. IV, 12.

drie, et S. Basile le Grand ne put échapper à la même peine que grâce à des circonstances particulières. Il suffira de citer l'exemple suivant pour montrer à quel degré de cruauté arriva cette persécution ordonnée par Valens. Pour mettre un terme aux mauvais traitements auxquels ils étaient continuellement en butte, quatre-vingts ecclésiastiques orthodoxes s'étaient rendus auprès de l'empereur, à Nicomédie. Il les condamna, pour cela, à aller en exil, et il les fit embarquer sur un vaisseau et conduire en exil dans la direction de la mer Noire. Il avait, en outre, ordonné secrètement, qu'une fois en pleine mer, les matelots se sauvassent sur deux barques après avoir mis le feu au navire. C'est ainsi que la mer devait cacher cet épouvantable attentat. Mais un vent violent s'étant élevé, le navire fut jeté dans un port de la Bithynie; on ne le brûla pas moins et avec lui furent consumés les quatre-vingts ecclésiastiques orthodoxes. Valens n'avait pu empêcher que son crime fût connu de tous[1]. Ceci se passait en 370, quelques années par conséquent après le synode dont nous venons de parler.

En 366, l'empereur Valens voulut qu'un synode se réunît en sa présence à Nicomédie, pour favoriser encore plus les progrès de l'arianisme. Eleusius de Cyzique, qui, comme nous savons, était l'un des principaux partisans du semi-arianisme, se laissa entraîner par des menaces à accepter de communiquer avec Eudoxius; mais, à peine était-il de retour dans son diocèse, qu'il fut saisi d'un sentiment de profond repentir et demanda que l'on choisît un autre évêque à sa place, parce que, lui, n'était plus digne de l'épiscopat. Mais ses fidèles, qui avaient pour lui le plus grand attachement, ne voulurent pas faire ce qu'il leur demandait[2].

Afin d'échapper à une ruine complète, les macédoniens ou les semi-ariens (ces deux expressions sont tout à fait identiques à l'époque dont nous nous occupons) tinrent divers synodes à Smyrne, en Pisidie, en Isaurie, en Pamphilie et en Lycie, et, en général, dans l'Asie Mineure. Il fut décidé dans ces synodes que l'on enverrait des députés à Valentinien l'empereur d'Occident, et au pape Libère, pour leur demander de s'unir ensemble sur ce qui con-

---

(1) Socrat. IV, 16. — Sozom. VI, 14. — Theod. IV, 24.
(2) Socrat. IV, 6.— Sozom. VI, 8. Nous ne saurions accepter ce que disent ensuite ces deux historiens, qu'Eunomius fut, à ce moment-là, institué (par Eudoxius) évêque de Cyzique; l'élévation d'Eunomius a eu lieu à une époque antérieure, mais en 366 il n'était déjà plus en possession du siége de Cyzique. Cf. Philostorg. V, 3.— Théodor. II, 27 et 29, et la not. de Valois sur Socrate, IV, 7.

cernait la foi. Ils choisirent pour remplir cette mission Eustathe évêque de Sébaste, Silvanus de Tarse et Théophile de Castabale (en Cilicie). Lorsque ces députés arrivèrent à Rome, Valentinien était déjà parti pour les Gaules, où il faisait la guerre contre les barbares; ils ne le trouvèrent donc pas, et, d'abord, le pape Libère ne voulut pas permettre que ces ambassadeurs lui fussent présentés, par la raison qu'ils étaient ariens. Mais ils déclarèrent qu'ils avaient déjà, depuis longtemps, trouvé la véritable voie et qu'ils avaient reconnu la vérité. Ils avaient antérieurement déjà condamné la doctrine des anoméens, et en émettant cette proposition: « Le Fils est, en tout, semblable au Père, » ils n'avaient fait autre chose que d'enseigner l'ὁμοούσιος. Sur la demande du pape, ils firent par écrit une déclaration dans laquelle ils reconnaissaient solennellement la foi de Nicée, et dans laquelle aussi, ils répétaient mot pour mot le symbole de Nicée, en ajoutant à l'endroit de l'ὁμοούσιος que ce mot avait été choisi ἁγίως et εὐσεβῶς pour confondre la détestable doctrine d'Arius. Enfin, ils anathématisèrent dans ce document Arius et ses disciples, de même que les hérésies des sabelliens, des patropassites, des marcionites, des photiniens, des marcelliens (c'est-à-dire des partisans de Marcel d'Ancyre); Paul de Samosate et surtout les symboles de Nice et Rimini furent aussi très-explicitement condamnés [1].

Après ces préliminaires, et quand ces diverses conditions eurent été remplies, Libère reçut les députés des semi-ariens dans sa communion et il leur remit, en son nom, de même qu'au nom de toute l'Église d'Occident, une lettre qui était adressée à leurs commettants, c'est-à-dire aux cinquante-neuf évêques orientaux. La lettre portait en substance « qu'il avait pu constater, par les déclarations des Orientaux et de leurs députés, qu'ils avaient la même foi que lui et que tout l'Occident. Cette foi était celle de Nicée, qui dans le mot ὁμοούσιος avait trouvé son expression la plus précise, et en même temps un rempart inexpugnable contre les hérésies ariennes; presque tous les Occidentaux étaient revenus à cette foi orthodoxe et avaient désavoué la fausse démarche à laquelle on les avait entraînés lors du synode de Rimini [2]. Il est assez remarquable que l'on se soit contenté à Rome de faire uniquement accepter aux macédoniens le symbole de Nicée, quoique ces hérétiques

(1) Socrat. IV, 12. — Sozom. VI, 11.
(2) Socrat. IV, 12.

eussent déjà avancé sur le Saint-Esprit des erreurs qui n'avaient pas été prévues par le symbole de Nicée [1]. Le pape Libère, a-t-on dit, aurait dû, dans ces circonstances, exiger des macédoniens qu'ils signassent une abjuration de ces erreurs. Le pape aurait dû, en effet, l'exiger, si à Rome on avait été, aussi bien qu'en Orient, au courant de la nouvelle hérésie; mais il n'en était pas ainsi.

Après avoir reçu la lettre du pape, les députés des Orientaux se rendirent immédiatement en Sicile, où un synode se réunit à leur occasion; ils y professèrent la doctrine de l'ὁμοούσιος, et, en retour, ils reçurent des évêques de la Sicile une lettre analogue à celle que le pape leur avait déjà donnée, et ce fut avec ces deux lettres qu'ils retournèrent dans leur patrie [2]. Il n'est pas invraisemblable que, dans leur voyage en Occident, les députés des Orientaux aient eu l'occasion de conférer avec Germinius évêque de Sirmium, et c'est peut-être grâce à leur influence que cet évêque, auparavant arien très-prononcé, s'était grandement rapproché de la doctrine orthodoxe. Il demeura, par la suite, fermement persuadé que le Fils était véritablement Dieu et qu'il était en tout semblable au Père, et lors du synode tenu en 367 à Singidunum, les ariens ne purent obtenir de lui qu'il abandonnât ces deux points de doctrine [3].

Après être retournés dans leur patrie, les députés remirent solennellement, dans un synode qui se tint en 367 à Tyana en Cappadoce, les lettres et les documents qu'ils avaient apportés. Toutes ces pièces furent reçues avec la plus grande joie. On décida qu'elles seraient communiquées à tous les autres évêques de l'Orient, et, pour le faire, on décréta la réunion d'un grand synode à Tarse en Cilicie; la foi de Nicée devait, dans ce synode, être reconnue par tous les évêques. Mais Valens défendit que le concile se tînt [4].

Tous les anciens semi-ariens n'étaient pas, du reste, décidés à accepter la foi de Nicée; au contraire, ils se réunirent à cette époque dans la Carie, au nombre de trente-quatre évêques; ils louèrent beaucoup les efforts que l'on faisait pour arriver à être d'accord, mais ils rejetèrent explicitement l'ὁμοούσιος et se prononcèrent pour le symbole d'Antioche (*in encœniis*) qui provenait du martyr Lucius [5].

---

(1) Vgl. Schröckh, *Kirchengesch.* Bd. XII, S. 31.
(2) Socrat. IV, 12.
(3) Les actes de ce synode sont dans S. Hilaire, *Fragm.* XIII, — 15 p. 1359 sqq. ed. Bénéd.
(4) Socrat. IV, 12. — Sozom. VI, 12.
(5) *Ibid.* VI, 12.

§ 89.

LE PAPE DAMASE ET SES SYNODES. MORT DE S. ATHANASE.

Sur ces entrefaites mourut, le 23 ou le 24 septembre 366, le pape Libère, et, par suite de dissentiments qui s'étaient élevés à Rome entre les orthodoxes, on choisit à la fois pour pape Damase et Ursinus ou bien Ursicinus. De là s'engagèrent des luttes sanglantes entre les deux partis, qui se terminèrent par la victoire de Damase; Ursinus fut, le 1er novembre 367, exilé de la ville avec sept de ses partisans. Se voyant lui-même affermi, Damase songea à affermir à son tour la foi de Nicée, et, pour ce motif, de même que pour quelques autres, il réunit plusieurs synodes sur lesquels nous n'avons du reste que très-peu de renseignements, quelquefois même de simples indications [1]. Le premier de ces synodes, qui eut quelque importance, se tint probablement en 369; il proclama la doctrine que le Père et le Fils étaient *unius substantiæ, simul et Spiritus Sanctus*. Auxentius évêque de Milan, l'un des principaux soutiens de l'arianisme en Occident, fut aussi frappé d'anathème dans ce même synode [2]; mais comme Valentinien le tint toujours pour un évêque orthodoxe [3], il put rester en possession de son siége jusqu'à sa mort, arrivée en 374. Avant lui était déjà mort, le 2 mai 373, S. Athanase [4], ce grand champion de l'Église dans les luttes suscitées par l'hérésie d'Arius. Les ariens profitèrent de sa mort pour s'emparer du siége d'Alexandrie, et pour commettre dans l'église de cette ville les attentats et les cruautés les plus épouvantables; le successeur lé-

---

(1) La chronologie des synodes romains tenus sous Damase est très-difficile à établir. Nous suivrons ici l'exemple qui nous a été donné par Walch (*Hist. des Kirchenvers.* S. 213), en acceptant le résultat des recherches de Merenda dans ses *Gesta S. Damasi*. Romæ 1754.

(2) La lettre synodale de cette assemblée a été rédigée en latin; elle se trouve dans Hard. t. I, p. 773, et dans Mansi, t. III, p. 443. — Sozom. VI, 23, et Théodor. II, 22, en ont donné une traduction grecque. Ce synode envoya aussi aux Orientaux un *Tomus* qui contenait, outre cette lettre synodale, quelques autres explications sur la foi; il en existe quelques fragments dans Mansi, t. III, p. 459-462.

(3) Hilar. Pictav. *Contr. Auxentium*, p. 1267, n° 7 sqq.

(4) Voyez le préliminaire des lettres festivales de S. Athanase, éd. de Larsow. a. a. O. S. 46.

gitime de S. Athanase, l'évêque Pierre, dut prendre la fuite, et il se trouva comme réduit à la mendicité; ses prêtres furent aussi poursuivis et réduits au même état que leur évêque; on battit de verges les hommes et les femmes qui s'apitoyaient sur le sort de ces confesseurs; enfin on éleva l'arien Lucius sur le siége d'Alexandrie [1].

Quelque temps après, le pape Damase tint, en 374, un second synode romain qui mérite d'être mentionné; ce furent les évêques orientaux qui, par leur ambassadeur Dorothée, déterminèrent le pape à tenir ce synode; car ils avaient envoyé cet ambassadeur pour prier Damase de faire anathématiser par les Latins Eustathe de Sébaste et Apollinaire de Laodicée, par la raison que le premier était tombé dans l'hérésie de Macédonius (au sujet du Saint-Esprit) et que le second avait soulevé de nouvelles erreurs en mettant en question (en opposition avec les idées ariennes) toute l'*humanité* du Christ. Le synode romain renouvela à cause de ces demandes la profession de foi de Nicée, et il condamna solennellement les erreurs de Macédonius et d'Apollinaire, de même que beaucoup d'autres opinions hérétiques [2].

§ 90.

SYNODES A VALENCE EN 374, EN ILLYRIE ET A ANCYRE EN 375, A ICONIUM ET EN CAPPADOCE.

Dans cette même année 374, des évêques des Gaules tinrent, à Valence, un synode qui ne prit aucune part aux discussions théologiques de cette époque, et qui se borna à décréter des mesures disciplinaires; elles ont été reproduites par Hardouin (t. I, p. 795) et d'une manière plus complète par Mansi (t. III, p. 491 sqq.)[3].

---

(1) Vgl. Schröckh, *Kirchengesch.* Bd. XII, S. 41 ff.

(2) On trouvera les fragments qui nous restent des actes de ce synode dans Mansi, t. III, p. 481 sqq. de même dans Merenda, l. c. p. 44 et 202. Merenda réfute la date adoptée pour le synode par Mansi.

(3) Nous possédons sur ce synode de Valence une dissertation du docteur Herbst, mort professeur à Tubingue. Vgl. *Tübing. Quartalschr.* 1827, S. 665 ff.

Par contre, un grand synode qui se tint en Illyrie, en 375, se prononça très-énergiquement, dans une lettre adressée aux Orientaux, et que nous possédons encore, contre les erreurs des pneumatistes, et il donna pour mission au prêtre Elpidius, qui fut chargé de porter en Orient la lettre du synode, de voir quelle était sur ce point la foi des pays orientaux et de faire connaître partout la vérité. Le synode exposa aussi les principes que l'on devait suivre dans le choix des évêques, des prêtres et des diacres, et il recommanda de les prendre parmi les membres du clergé ou parmi les magistrats occupant une position supérieure et étant connus par leur probité; mais on ne devait pas les prendre parmi les militaires ou parmi les fonctionnaires inférieurs [1].

L'empereur Valentinien ne se contenta pas d'approuver ces décisions; il les fit encore accompagner d'une lettre adressée aux évêques de l'Asie, et ordonnant que la doctrine de l'ὁμοούσιος sur la Trinité fût enseignée partout. L'empereur ajoutait, dans cette lettre, que personne (en Orient) ne devait donner pour raison qu'il suivait la foi de son empereur (Valens): car ce serait là un abus de l'autorité impériale, un oubli de celui qui nous a donné les règles du salut, et enfin une désobéissance à ce précepte de la Bible: « Rendez à l'empereur ce qui appartient à l'empereur, et à Dieu ce qui appartient à Dieu[2]. » Cette lettre, visiblement dirigée contre Valens, porte cependant en tête le nom de Valens (et de Gratien) placé après celui de Valentinien; car les empereurs romains avaient pour coutume d'insérer dans tous leurs actes les noms de leur collègue dans l'empire [3]. Dom Ceillier (l.c. p. 609) me paraît avoir très-bien prouvé, contre Mansi, que ce synode d'Illyrie s'est tenu en 375, et non pas avant. En effet, Théodoret classe ce synode après l'élévation de S. Ambroise sur le siége de Milan, et d'un autre côté, comme nous savons que Valentinien passa en Illyrie tout l'été et tout l'automne de 375, on s'explique très-bien l'intérêt qu'il porta à ce synode, en supposant qu'il se tînt en sa présence. Mais Valentinien étant mort dans cette même année 375, tous ces décrets, dont l'exécution eût été si favorable aux orthodoxes, devinrent lettre morte, et les ariens, appuyés

---

(1) Dans Théodor. *Hist. eccl.* IV, 9. — Mansi, t. III, p. 386. — Hard. t. I, p. 794. — Vgl. Fuchs. *Bliblioth. der Kirchenvers.* Bd. II, S. 373 ff.
(2) Théodor. Lib. IV, c. 8. — Mansi, t. III, p. 90.
(3) Cf. Théod. *Hist. eccl.* IV, *in fine.*

par l'empereur Valens, tinrent à leur tour, en 375, un synode d'Ancyre, dans lequel plusieurs évêques orthodoxes, et entre autres S. Grégoire de Nysse, furent déposés[1].

S. Basile parle, en passant, de plusieurs synodes analogues tenus par les ariens (*epistol.* 237); mais il rapporte aussi que les orthodoxes tinrent également des synodes, et il cite en particulier celui d'Iconium, qui se tint vers l'an 376 et fut présidé par Amphiloque évêque de cette ville; d'après S. Basile, le synode définit la véritable doctrine orthodoxe au sujet de la Trinité, sans en excepter celle qui concernait le Saint-Esprit, et il le fit en termes tout à fait semblables à ceux dont S. Basile s'était servi dans son ouvrage sur le Saint-Esprit. Ce même écrit de S. Basile fut formellement approuvé et confirmé, vers la même époque, par un synode de Cappadoce[2].

§ 91.

TROISIÈME ET QUATRIÈME SYNODES ROMAINS SOUS DAMASE; SYNODES D'ANTIOCHE, DE MILAN ET DE SARAGOSSE.

A peu près vers la même époque, les erreurs d'Apollinaire furent de nouveau anathématisées dans le 3e synode romain, tenu en 376, sous le pape Damase, chez lequel était venu se réfugier, pour exposer sa défense, Pierre, l'évêque exilé d'Alexandrie; Apollinaire et ses deux disciples Timothée et Vitalis, qui avaient été élevés sur les siéges d'Alexandrie et d'Antioche par les apollinaristes, furent solennellement déposés[3]. Peu de temps après, l'empereur Valens perdit en 378, le trône et la vie dans la bataille d'Adrianopolis contre les Goths, et le jeune Gratien, l'aîné des fils de Valentinien, qui jusqu'alors n'avait régné que sur l'Occident, se trouva à la tête de tout l'empire. Gratien appartenait à l'Eglise orthodoxe, et, dès son entrée au pouvoir en 378, il accorda à tous ses sujets la liberté des cultes, en en exceptant toutefois les manichéens, les photiniens, les eunomiens, et il rappela dans

(1) MANSI, t. III, p. 499. — BASIL. MAGN. *Epistol*, 235 (alias 264).
(2) MANSI, t. III, p. 502, 506 sq.
(3) SOZOM. VI, 25. — THÉOD. V, 10. — MERENDA, l. c. 53 sqq.

leurs diocèses tous les évêques exilés [1]. Mettant à profit cet édit de tolérance, une partie des macédoniens se sépara de nouveau de ceux qui professaient la foi de Nicée, et, dans un synode tenu à Antioche, en Carie, en 378, elle se prononça pour la *similitude* de substance, en rejetant explicitement l'ὁμοούσιος de Nicée. Plusieurs autres *macédoniens* ne s'en tinrent que plus étroitement unis à l'Eglise orthodoxe [2]. Vers la même époque se réunirent, du côté des orthodoxes, cent quarante-six évêques orientaux à Antioche, sur les bords de l'Oronte, dans le neuvième mois après la mort de S. Basile le Grand, ainsi que le dit explicitement S. Grégoire de Nysse [3], par conséquent au mois de septembre 378; le synode se proposait une double fin : d'extirper le schisme qui s'était élevé à Antioche entre les orthodoxes, mais malheureusement il ne put pas y parvenir, et, en outre, d'aviser aux moyens qui pouvaient faciliter la victoire de l'Eglise sur l'arianisme. Pour atteindre ce but, les évêques réunis à Antioche souscrivirent le *Tomus* du synode romain tenu sous le pape Damase en 369 [4], et ajoutèrent des explications dogmatiques à celles que le *Tomus* contenait déjà. Ils adressèrent aussi une lettre synodale aux évêques de l'Italie et des Gaules; elle a été d'abord imprimée dans le recueil des lettres de S. Basile et plus tard dans les collections des conciles [5].

Quelque temps après, c'est-à-dire en 380, le pape Damase tint son quatrième synode romain, que par erreur on a souvent divisé en deux synodes [6]; ce qui a donné lieu à cette fausse opinion, c'est que ce synode a eu à remplir deux missions différentes. D'un côté il confirma l'avénement de Damase à la papauté et s'opposa aux prétentions de l'antipape Ursicinus [7], et d'un autre côté, il s'occupa aussi de la grande question dogmatique et prononça une série d'anathèmes contre les sabelliens, les ariens, les

---

(1) Socrat. V, 2. — Sozom. VII, 1. — Théod. V, 2.
(2) Socrat. V, 4. — Sozom. VI, 12.
(3) *Epistol. ad Olympium de vita et obitu Stæ Macrin.*
(4) Voyez plus haut p. 121. Cf. Hard. t. I, p. 776.— Mansi, t. III, p. 461 sq. On trouvera dans les collections de ces deux auteurs les souscriptions du synode d'Antioche.
(5) Mansi, t. III, p. 511. Voyez les notes de Valois sur Théod. V, 3.
(6) C'est, par exemple, ce qu'a fait Dom Ceillier, l. c. p. 621 et 627.
(7) La lettre synodale ayant trait à cette question, fut adressée aux empereurs Gratien et Valentinien II. Elle se trouve dans Hard. t. I, p. 839, et dans Mansi, t. III, p. 624. — Vgl. Fuchs. a. a. O. S. 363.

macédoniens, les photiniens, les marcelliens, les apollinaristes, etc. [1].

Nous avons encore à mentionner deux synodes pour cette année 380 : d'abord un synode de Milan, qui se tint sous S. Ambroise ; ce synode ne traita aucune question d'un intérêt général et ne s'occupa que de la justification d'une vierge chrétienne de Vérone[2]; vient ensuite un synode plus important tenu à Saragosse en Espagne. Sulpice-Sévère raconte, dans le livre second de son *Historia sacra*, qu'« un synode composé d'évêques de l'Espagne et de l'Aquitaine se tint au sujet des priscillianistes à César-Augusta (Saragosse). Les hérétiques furent invités à se rendre au synode, mais ils n'y vinrent pas ; le synode porta contre eux un décret de condamnation, c'est-à-dire contre les évêques Instantius et Salvianus et les deux laïques Helpidius et Priscillianus, et il menaca de la même peine tous ceux qui seraient en communion avec eux. Il donna ensuite pour mission à Ithacius, évêque d'Ossonuba, de faire connaître partout le décret prononcé, et d'excommunier Hygin, évêque de Corduba, qui avait eu le premier connaissance de ces nouvelles erreurs et qui les avait ensuite lui-même partagées. » Sulpice-Sévère n'assigne pas de date à ce synode; mais on voit par toute la suite de son récit, qu'il a dû se tenir environ vers l'an 380. Or, comme il y a dans les anciennes collections de canons huit canons d'un synode de Saragosse, tenu le 4 octobre 418 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en l'an 380 de notre ère [3], et comme ces huit canons sont visiblement dirigés contre les priscillianistes, on a naturellement présumé qu'ils provenaient du synode dont parle Sulpice. Seulement, Mansi a voulu prouver (l. c. p. 635 sqq.) que ce synode avait déjà eu lieu en 379. Voici le sens de ces canons : 1° Toutes les femmes chrétiennes doivent se tenir loin des *conventicula*; 2° personne ne doit jeûner le dimanche; on ne doit pas non plus, pendant la quadragésime, s'abstenir de

---

(1) Théod. (V, 11) nous a conservé le document où se trouvent ces condamnations; mais il s'est bien certainement trompé au sujet de l'adresse de ce document. En effet, d'après Théodoret, la lettre aurait été adressée par Damase et par son synode à Paulinus, évêque de Thessalonique ; mais au temps du pape Damase ce n'était pas Paulinus, mais bien S. Acholius qui était évêque de Thessalonique. Aussi pensons-nous qu'il faut lire dans cette lettre : Paulinus d'Antioche (c'était l'évêque des eustathiens). Ce document a été aussi imprimé dans Mansi, t. III, p. 486 sqq. et dans Hard. t. I, p. 802.

(2) Mansi, t. III, p. 517.

(3) Mansi, t. III, p. 633 sqq. — Hard. t. I, p. 805 sq.

venir à l'église, former des réunions particulières; 3° quiconque ne mange pas dans l'église l'eucharistie qu'il y a reçue doit être excommunié; 4° du 17 décembre jusqu'à la fête de l'Epiphanie, chaque fidèle doit aller à l'église tous les jours, et ne doit pas se contenter de s'y rendre seulement de corps; 5° quiconque a été excommunié par un évêque ne peut être reçu par un autre; 6° un clerc qui se fait moine par esprit d'orgueil, sous prétexte que la loi est mieux observée dans cet état, doit être excommunié; 7° nul ne doit se donner de lui-même pour un docteur; 8° on ne doit donner le voile à aucune vierge si elle n'a quarante ans [1].

§ 92.

L'EMPEREUR THÉODOSE LE GRAND.

Pendant toute cette époque, l'Eglise orthodoxe fit d'immenses progrès. Après l'édit de tolérance accordé par Gratien, la victoire commença à se décider tout à fait en faveur des partisans de la foi de Nicée, et l'arianisme ne subsista plus à l'état de majorité que dans quelques villes, à Constantinople, par exemple; mais la situation s'améliora encore plus, lorsqu'en 379 Gratien choisit Théodose pour son collègue dans l'empire, et lorsqu'il lui eut donné l'Orient à gouverner. Théodose publia, en 380, le célèbre édit dans lequel il menaçait les hérétiques et exhortait tous ses sujets à professer la foi orthodoxe [2]. A peine était-il arrivé à Constantinople, qu'il enleva aux ariens leurs églises pour les rendre aux orthodoxes [3] et, en 381, il rendit un nouvel édit, dans lequel il défendait à tous les hérétiques de célébrer le service divin dans les villes, et dans lequel encore il accordait aux catholiques la possession des églises [4]. Dans cette même année 381, Théodose convoqua le second concile œcuménique, qui devait terminer par une victoire définitive, les luttes inaugurées avec le concile de Nicée. Toutefois, avant de nous occuper de l'histoire de ce 2e

(1) Vgl. Mandernach, *Gesch. d. Priscill*, 1851. S. 20 ff.
(2) *Codex Theodosian.* l. XVI, t. 1, *de Fide cathol.* I, 2.
(3) Socrat. V, 7. — Sozom. VII, 5.
(4) *Codex Theodos.* l. VI, *de Hæreticis.*

concile œcuménique, nous avons à parler de deux synodes importants, dont on ne connaît point la date précise, mais qui ont dû avoir été célébrés entre le 1er et le 2e concile œcuméniques; nous voulons parler des synodes de Laodicée et de Gangres.

LIVRE SIXIÈME

LES SYNODES DE LAODICÉE ET DE GANGRES.

---

§ 93.

SYNODE DE LAODICÉE.

Nous trouvons, dans de très-anciennes collections de conciles qui proviennent du VIe et même du Ve siècle, les actes d'un synode tenu à Laodicée en Phrygie (*Phrygia Pacatiana*)[1]. Ils sont placés après ceux du synode d'Antioche tenu en 341, et avant ceux du 2e synode œcuménique de 381. La date de ce synode est donnée parfois d'une manière moins vague : ainsi Matthieu Blastarès place ce synode de Laodicée après celui de Sardique[2], tandis que le concile de Trulles[3] et le pape Léon IV le placent immédiatement avant le 2e concile œcuménique[4]. Malgré ces témoignages, Baronius a cru que ce synode avait été célébré bien antérieurement ; il le plaçait même avant le concile de Nicée, et cela pour deux raisons : 1° parce que, dans le dernier canon de Laodicée, le livre de Judith n'est pas compté au nombre des livres canoniques, tandis qu'au rapport de S. Jérôme, le synode de Nicée avait déjà déclaré ce livre canonique[5]. 2° Plusieurs canons de Laodicée sont identiques aux canons de Nicée sans

---

(1) On l'appelle aussi *Laodicea ad Lycum*. Il ne faut pas la confondre avec la ville de Laodicée qui se trouvait en Syrie.
(2) Voyez la note de Hard. dans sa *Collect. concilior.* t. I, p. 779. — Voyez aussi Mansi, t. II, p. 563.
(3) *Concil. Trull.* c. 2, dans Hard. *Collect. concil.* t. III, p. 1659.
(4) Dans le *Corpus jur. canon.* c. 1, distinct. XX.
(5) Hieronym. *Præfat. ad lib. Judith.*

que, pour cela, on cite le synode de Nicée, ce qui certainement n'aurait pas eu lieu, si le concile de Nicée avait été antérieur au synode de Laodicée. Mais si le synode de Laodicée a été de fait célébré le premier, on s'explique très-bien que le synode de Nicée lui ait emprunté quelques-uns de ces canons, sans qu'il se soit cru, pour cela, obligé de dire d'où provenaient ces canons.

On voit facilement combien ce dernier argument est faible; et, quant au premier, il ne se soutient pas plus que le second : car, en faisant l'histoire du concile de Nicée, nous avons montré que les paroles de S. Jérôme ne doivent pas s'entendre dans ce sens que le synode de Nicée ait donné un décret sur ce livre de Judith. Il est plus probable, avons-nous dit, que le concile de Nicée n'a parlé du livre de Judith que *transeundo*, c'est-à-dire que ce livre aura été probablement cité dans une discussion ou un document quelconque, et qu'il aura, par le fait même, été approuvé tacitement. Si le synode de Nicée avait porté un canon sur ce même livre, il est bien certain que S. Jérôme n'aurait pas parlé d'une manière si vague de l'autorité dont ce livre jouissait dans l'Eglise[1]. Or, si le concile de Nicée n'a pas donné de décret sur le livre de Judith, toute l'argumentation de Baronius tombe d'elle-même. En outre, les canons de Laodicée, qui contiennent tant de règles et d'ordonnances pour le détail de la vie et du service divin, trahissent une époque assez éloignée des persécutions et dans laquelle l'Église jouit, depuis longtemps, de la paix et se développe en liberté. C'est ainsi que nous trouvons dans ces canons de Laodicée des ordonnances sur les vêtements ecclésiastiques, tandis que nous n'en trouvons aucune concernant les *lapsi*. Cela montre bien qu'ils ont été composés plutôt dans la seconde moitié que dans le commencement du IVe siècle.

Le 7e canon de Laodicée, qui déclare sans valeur le baptême des photiniens, aurait pu offrir une base chronologique. Nous savons en effet que Photinus, évêque de Sirmium, attira sur lui l'attention, vers le milieu du IVe siècle. Il fut successivement anathématisé par les eusébiens, au synode d'Antioche de l'an 344 (dans le symbole μακρόστιχος), par les orthodoxes,

(1) Par exemple dans l'*Epist.* 47 *ad Furiam* : « *si cui tamen placet volumen recipere.* »

au synode de Milan, en 345, et puis de nouveau par les eusébiens, en 351 et 355, dans les synodes de Sirmium et de Milan. Il fut exilé plusieurs fois et il mourut en exil, en 366. Mais comme il est incertain que le mot Φωτεινιανῶν du 7e canon soit réellement authentique, on ne peut malheureusement rien conclure de positif du renseignement fourni par le 7e canon. Un autre renseignement, qui est peut-être plus sûr, nous est donné par le texte grec de l'introduction aux canons de Laodicée ; au mot de *Phrygie*, le texte grec ajoute le surnom de Πακατίανης dénomination géographique qui en 343, à l'époque du synode de Sardique, ne paraît pas avoir été en usage [1].

Pierre de Marca a voulu prouver que le synode de Laodicée s'était tenu en 365 [2]; il a été réfuté par Pagi [3], qui, adoptant l'hypothèse de Godefroi (dans ses notes sur Philostorge), a cru que le synode de Laodicée avait été réuni, vers l'an 363, par Théodose, évêque arien de la Lydie. Philostorge raconte, en effet [4], qu'après la mort de Julien l'Apostat (363) un évêque lydien, du nom de Théodose, avait convoqué un petit synode, dans lequel on avait déclaré invalides l'ordination d'Aetius et les ordinations qu'il avait faites. L'abréviateur de Philostorge (Photius) donne ce Théodosius comme un ardent eunomien ; aussi n'est-il guère possible de le croire identique à ce Théodosius évêque de Philadelphie, en Lydie, que S. Épiphane place au nombre des semiariens [5]. Un passage du *Corpus juris canonici* (c. 11, *distinct.* XVI) dont l'auteur est inconnu, dit que l'évêque Théodosius, sur lequel il ne donne pas plus de renseignements, a été le principal auteur des canons de Laodicée. Godefroi et Pagi ont cherché à identifier ce Théodose avec celui dont parle Philostorge, s'appuyant pour le faire, sur ce raisonnement que, d'un côté, le synode de Laodicée avait fait preuve d'un ascétisme sévère, surtout pour ce qui concerne les mœurs, et que, d'un autre côté,

---

(1) Dans leur lettre synodale de Sardique, les ariens ne parlent que d'une seule *Phrygia*. HARD. t. I, p. 671. MANSI, t. III, p. 126. Les Ballérini se sont servis de cette indication, pour prouver que le synode de Laodicée avait eu lieu après celui de Sardique ; voyez l'éd. des *Œuvres de S. Léon*, t. III, p. 21, n. 12.

(2) VAN ESPEN a renouvelé l'opinion de Marca, *Commentar. in canones et decreta juris*, etc. Colon. 1754, p. 156 sq.

(3) *Critica in annales Baronii* ad annum 314, nº 25.

(4) PHILOSTORG. VIII, 3 et 4.

(5) EPIPH. *Hæres.* c. 23, 66.

l'évêque Théodosius aurait eu, au rapport de Philostorge, un très-vif sentiment de répulsion à l'endroit du mariage.

Mais on peut répondre d'abord que le synode de Laodicée n'affiche, en aucune manière, un sentiment de mépris pour le mariage. Ce serait là un ascétisme exagéré dont il ne s'est pas fait l'organe; il ne paraît pas, en outre, que ce Théodose ait été un ascète, et les mots de Philostorge bien compris, expliqués, par exemple, dans le sens que leur donne Valois, disent précisément le contraire de ce que Pagi veut leur faire dire. Ils indiquent, en particulier, que Théodose lui-même s'est laissé entraîner à avoir des rapports illicites (c. 3), et qu'il a mené « la vie d'un libertin » ἐκθέσμου πολιτείας (c.4). L'homme dont parle Philostorge, celui qui, ne voulant pas avoir à rendre compte de sa mauvaise vie, réunit en un conciliabule ses amis et ses compagnons de débauche, pour renverser ceux qu'il redoute, n'est certainement pas l'auteur de ces décrets si sérieux, si sévères et en même temps si dignes, comme le sont ceux de Laodicée. Il faut ajouter encore que le synode de Laodicée n'a jamais passé pour un synode arien, ce qui cependant aurait dû avoir lieu, d'après l'opinion de Godefroi [1]. Enfin, Philostorge ne dit, en aucune façon, que le conciliabule réuni par Théodosius ait aussi rendu des ordonnances de discipline, et, dans les canons de Laodicée, nous ne voyons non plus rien qui soit une allusion évidente à Aetius. En acceptant donc comme fondé le renseignement fourni par le *Corpus juris canonici,* il ne faut cependant pas confondre le Théodose qui a été le promoteur du synode de Laodicée avec le Théodose dont parle Philostorge; la conclusion est aussi que ce nom ne saurait fournir aucun renseignement chronologique.

A cause de ces incertitudes [1], le mieux est de placer, avec dom Ceillier, Tillemont et d'autres [2], la célébration du synode de Laodicée entre 343 et 381, c'est-à-dire entre le synode de Sardique et le second concile général. Le caractère exclusivement disciplinaire des décrets rendus par ce synode fait supposer qu'il y a eu, à l'époque où il s'est tenu, une sorte de trêve dans les combats dogmatiques de l'arianisme.

---

(1) Pour résoudre toutes ces difficultés, Pagi a ajouté une seconde hypothèse à la première, à savoir que le synode de Laodicée a été, il est vrai, un synode arien, mais que les canons qu'il a donnés ont été reçus par l'Eglise orthodoxe.

(2) Aucun savant de notre époque n'a, à ma connaissance, fait de nouvelles recherches sur la date du synode de Laodicée.

Les soixante canons du synode de Laodicée ont été rédigés en grec, et nous les avons encore dans le texte original [1]. On en a fait, de très-bonne heure, des traductions latines [2], que nous possédons encore; au moyen âge, ces canons ont été commentés par Balsamon, Zonare et Aristène [3], et dans les temps modernes par Van Espen et par feu le professeur Herbst [4].

Les canons de Laodicée sont précédés dans les anciennes collections des conciles de la suscription suivante :

« Le saint synode réuni de diverses provinces de l'Asie à Laodicée, dans la *Phrygia Pacatiana*, a rendu les ordonnances ecclésiastiques suivantes :

CAN. I.

Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα, τοὺς ἐλευθερίως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέροις γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιήσαντας, ὀλίγου χρόνου παρελθόντος, καὶ σχολάσαντας ταῖς προσευχαῖς καὶ νηστείαις κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὡρίσαμεν.

« Nous avons décidé que, conformément aux règles de l'Église, on devait, après un certain temps, grâcier et faire de nouveau participer à la communion ecclésiastique ceux qui, régulièrement et d'une manière conforme aux lois, contractent un second mariage, qui ne se sont pas mariés secrètement et qui ont montré par leurs prières et par leurs jeûnes la pureté de leurs sentiments. »

Nous voyons que le synode de Laodicée maintient ici la liberté, accordée par le christianisme, au sujet des secondes noces; c'est ce que le concile de Nicée avait déjà fait (can. 8) et ce que les synodes de Néocésarée (can. 3 et 7) et d'Ancyre (can. 19) ont aussi fait. On ne prétend cependant pas, enlever par là, l'espèce de tache imprimée par ces secondes noces; au contraire, le synode croit que la prière et le jeûne sont nécessaires pour effacer cette faute. Par ces mots du texte : « après un certain temps, » ὀλίγου χρόνου παρελθόντος, on voit clairement que celui qui s'était marié deux, fois ne pouvait pas être admis à la communion dans le temps qui suivait immédiatement son second mariage, c'est-à-dire qu'on ne lui permettait pas de recevoir l'eucharistie ; il res-

(1) Ils ont été imprimés dans Mansi, t. II, p. 563 sqq. — Hard. t. I, p. 781 sqq. — Bevereg. *Pandectæ canonum*, t. I, p. 453 sqq.
(2) Denys le Petit en a, par exemple, donné une.
(3) Leurs commentaires ont été imprimés dans Bevereg. l. c.
(4) Van Espen. *Commentar. in canones et decret. juris veter. ac novi*, Colon. 1754. p. 157 sqq. — Herbst, *Tubinger theologich. Quartalschrift*, 1823, S. 3 ff.

tait pendant quelque temps exclu, ou bien relégué dans l'*aphorismus minor*.

Dans notre traduction, nous avons relié les mots κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα avec ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν, ce qui donne le sens: « on doit, conformément aux règles ecclésiastiques, les recevoir; » mais si l'on relie ces premiers mots avec συναφθέντας δευτέροις γάμοις, ainsi que l'a fait Denys le Petit, on arrive à une tautologie, puisque le mot νομίμως indique déjà que les secondes noces sont permises par la loi.

On peut aussi se demander ce que signifient ces mots : «et qui ne se sont pas mariés secrètement.» Les trois commentateurs du moyen âge cités plus haut disent très-justement à ce sujet, que le digame ne doit pas, avant la célébration des secondes noces, avoir eu commerce avec la personne qu'il épouse : car, dans le cas contraire, il se trouverait atteint par la peine portée contre les fornicateurs, et ne pourrait pas être admis, après un court espace de temps, à la communion.

Il est à peine nécessaire de remarquer que, dans ce canon, il s'agit de la bigamie successive, c'est-à-dire d'un mariage contracté après la mort du premier conjoint; c'est ce qui est explicitement dit dans ces paroles : «qui ont régulièrement et d'une manière conforme aux canons (νομίμως) contracté un second mariage, » et, en effet, dans l'ancienne Église, la bigamie simultanée, c'est-à-dire le commerce avec une autre personne du vivant même du premier conjoint, n'a pas été regardée comme une union permise, mais comme un détestable adultère. L'opinion était même si sévère sur ce point, que l'Église primitive a eu beaucoup de peine à faire regarder comme permises les secondes noces contractées après la mort du premier conjoint. Voyez les remarques faites sur ce point contre Justellus par Van Espen, l. c. p. 151.

CAN. II.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐξαμαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασιν, καὶ προσκαρτεροῦντας τῇ προσευχῇ τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῆς μετανοίας, καὶ τὴν ἀποστροφὴν τῶν κακῶν τελείαν ποιουμένους, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος, καιροῦ μετανοίας δοθέντος αὐτοῖς, τοὺς τοιούτους, διὰ τοὺς οἰκτιρμοὺς καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, προσάγεσθαι τῇ κοινωνίᾳ.

« Les pécheurs de diverse sorte qui ont persisté dans leurs sentiments de confession et de pénitence et qui se sont tout à fait éloignés du mal, doivent, par égard pour la miséricorde et pour la bonté

de Dieu, être admis de nouveau à entrer en communion ; on leur donnera cependant un temps de pénitence proportionné à la gravité de leur faute. »

Van Espen (l. c. p. 158) et d'autres ont cru que ce canon avait en vue les pécheurs qui s'étaient rendus coupables à la fois de plusieurs griefs différents, ce qui avait amené le synode à se demander si un homme qui n'était pas seulement un grand pécheur, mais qui l'était encore à plusieurs titres, devait être de nouveau admis à la communion. Pour moi, je pense que par ces mots : τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐν διαφόροις πταίσμασι, on veut dire simplement : « les pécheurs de diverse sorte doivent être traités d'après la gravité de leur chute. » L'expression κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος prouve qu'il ne s'agit nécessairement pas des différents crimes dont un seul homme s'est rendu coupable ; en effet, ces mots grecs ne sont pas au pluriel, mais bien au singulier.

Van Espen est, par contre, tout à fait dans le vrai lorsque, avec Aubespin, il soutient que ces mots : « s'ils persistent dans leurs sentiments de confession (ἐξομολογήσεως) et de pénitence, » n'ont pas trait au sacrement de pénitence. Dans ce cas, en effet, l'expression *persistent* ne s'expliquerait guère. Il s'agit plutôt ici de cette confession qui faisait partie de la prière récitée en présence de Dieu et des fidèles, et qui devait précéder la confession sacramentelle et l'absolution. Ce canon a passé dans la traduction d'Isidore et dans le *Corpus juris canonici*, can. 4, causa XXVI, quæst. 7.

CAN. III.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν πρόσφατον φωτισθέντα προσάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ.

« Que ceux qui ont été baptisés depuis peu ne soient pas élevés à la cléricature. »

Le synode de Nicée avait déjà porté une ordonnance analogue dans son second canon.

CAN. IV.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν ἱερατικοὺς δανείζειν καὶ τόκους καὶ τὰς λεγομένας ἡμιολίας λαμβάνειν.

« Que les clercs ne pratiquent pas l'usure, qu'ils ne prennent pas d'intérêts et qu'ils ne prennent pas non plus ce que l'on a appelé le *un et demi.* »

La même défense avait déjà été portée par le canon 17e du synode de Nicée; aussi renvoyons-nous, pour l'intelligence de celui-ci, au commentaire que nous avons donné, dans le premier volume, sur ce canon de Nicée. Denys le Petit et Isidore ont inscrit ce canon sous le nº 5, et ils ont, au contraire, inséré *quarto loco* le canon qui suit et qui est le cinquième dans le texte grec. Ce canon se trouve aussi dans le *Corpus juris canonici,* dans le *Décret* de Gratien, c. 9, distinct. XLVI.

CAN. V.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσίᾳ ἀκροωμένων γίνεσθαι.

« Que les ordinations ecclésiastiques ne doivent pas être conférées en présence des *audientes.* »

Par les ἀκροώμενοι (*audientes*) le synode n'entend pas seulement les catéchumènes de la dernière classe, mais aussi les pénitents du second degré, parce que les uns et les autres avaient le même nom et ne pouvaient pas assister à tout le service divin. Balsamon et Zonare croient qu'il ne s'agit pas, dans ce canon, de l'ordination, mais bien du choix des nouveaux ecclésiastiques, et ils disent que les catéchumènes ne devaient pas assister à ces élections parce que, avant d'y procéder, on faisait connaître les fautes et les défauts des candidats à l'état ecclésiastique. On comprend dès lors que l'on n'ait pas voulu permettre l'accès de ces assemblées à tout le monde, et, en particulier, à des catéchumènes qui n'appartenaient pas encore à l'Église et qui pouvaient revenir au paganisme.

CAN. VI.

Περὶ τοῦ, μὴ συγχωρεῖν τοῖς αἱρετικοῖς εἰσιέναι εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, ἐπιμένοντας τῇ αἱρέσει.

« Qu'il soit défendu aux hérétiques de traverser le seuil de la maison de Dieu, aussi longtemps qu'ils s'obstineront dans leur hérésie. »

Le concile de Laodicée se montre ici plus sévère que les autres conciles, qui voyaient avec plaisir les païens, les juifs et les hérétiques assister à la *missa catechumenorum*, c'est-à-dire aux lectures et aux sermons qui avaient lieu avant l'office divin proprement dit; ces conciles espéraient qu'en y assistant ils en retireraient

quelque profit. Telle a été, en particulier, l'opinion du quatrième concile de Carthage (can. 84), tenu en 398 (Hardouin, t. I, p. 984. — Mansi, t. III, p. 958.)

CAN. VII.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐκ τῶν αἱρέσεων, τουτέστιν Νουατιανῶν, ἤτοι Φωτεινιανῶν ἢ Τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν ἐπιστρεφομένους, εἴτε κατηχουμένους, εἴτε πιστοὺς τοὺς παρ' ἐκείνοις, μὴ προσδέχεσθαι, πρὶν ἀναθεματίσωσι πᾶσαν αἵρεσιν, ἐξαιρέτως δὲ ἐν ᾗ κατείχοντο· καὶ τότε λοιπὸν τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς πιστούς, ἐκμανθάνοντας τὰ τῆς πίστεως σύμβολα, χρισθέντας τε τῷ ἁγίῳ χρίσματι, οὕτω κοινωνεῖν τῷ μυστηρίῳ τῷ ἁγίῳ.

« Que ceux qui reviennent des hérésies, c'est-à-dire des novatiens ou des photiniens ou des quartodécimans (tessarescaidécatistes), ne soient pas reçus avant qu'ils n'aient anathématisé toutes les hérésies, et, en particulier, celles dont ils sortent ; on observera la même règle pour ceux d'entre eux qui ont été chez eux (catéchumènes) ou bien fidèles. Ceux d'entre eux qui ont été fidèles pourront prendre part au saint mystère, après qu'ils auront appris le symbole de la foi et qu'ils auront été oints du saint chrême. »

On voit que le synode regarde comme valide le baptême des sectes qu'il vient d'énumérer; c'est pour cela qu'il ne prescrit pas de rebaptiser celui qui a reçu le baptême lorsqu'il était encore dans une de ces sectes hérétiques. On comprend d'autant mieux cette manière de faire que quelques-unes de ces sectes, par exemple celle des quartodécimans, professaient sur la sainte Trinité les doctrines de l'Église catholique; à proprement parler les quartodécimans, de même que les novatiens, n'étaient pas hérétiques, et si le synode leur donne ce nom, ce ne peut être que *sensu latiori*, car le mot αἵρεσις est ici tout à fait identique au mot *parti* ou au mot *secte*.

La question n'est pas si facile à traiter pour ce qui concerne les photiniens. Ceux-ci avaient des opinions tout à fait hérétiques, et elles portaient sur la doctrine de l'Église, au sujet de la sainte Trinité. Il y avait donc à hésiter avant de regarder comme valide le baptême conféré par eux. Nous voyons, en outre, qu'un synode d'Arles célébré en 452 a porté la déclaration suivante : *Photiniacos sive Paulianistas secundum patrum statuta baptizari oportere* [1]. Enfin, si nous ajoutons à tout cela que le mot de

(1) Hardouin, t. II, p. 774. On a souvent placé ensemble les photiniens et les partisans de Paul de Samosate ; c'est, par exemple, ce qu'a fait Rufin

Photiniani manque dans l'*Abreviatio canonum* de Ferrandus nº 177 (mort en 548) de même que dans l'ancienne traduction d'Isidore [1], et dans un manuscrit de Lucques [2] de même que dans un manuscrit de Paris [3], on comprend très-bien que l'on ait mis en doute l'authenticité de ce mot. Elle a été formellement niée par Baronius, Binius, dom Ceillier et d'autres [4].

Nous avons encore à remarquer que le texte grec de ce canon contient une lacune; il ne porte pas le mot *catéchumène* que nous avons inséré dans notre traduction, en le plaçant entre parenthèses. Il est évident que cette lacune ne peut provenir que de l'oubli d'un copiste; elle n'existe pas, du reste, dans les exemplaires de Denys le Petit, d'Isidore et d'autres auteurs anciens, de même que dans ceux de Balsamon.

CAN. VIII.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγομένων Φρυγῶν ἐπιστρέφοντας, εἰ καὶ ἐν κλήρῳ νομιζομένῳ παρ' αὐτοῖς τυγχάνοιεν, εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο, τοὺς τοιούτους μετὰ πάσης ἐπιμελείας κατηχεῖσθαί τε καὶ βαπτίζεσθαι ὑπὸ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπων τε καὶ πρεσβυτέρων.

« Que ceux qui reviennent de l'hérésie des phrygiens (montanistes) soient instruits dans la religion avec le plus grand soin; ils doivent aussi être baptisés par les évêques et les prêtres de l'Eglise. Cette règle s'observera même pour ceux qui faisaient partie du prétendu clergé de cette hérésie, et qui en étaient les membres les plus considérés. »

Le synode de Laodicée déclare ici invalide le baptême des montanistes, tandis que dans le canon précédent il regardait comme valide le baptême des novatiens et des quartodécimans. Il résulte de là que ce synode soupçonnait les montanistes de professer des opinions hérétiques à l'endroit de la doctrine sur la Trinité. Mais d'autres autorités de l'antiquité chrétienne n'ont pas partagé ce soupçon, et l'on a été longtemps indécis pour savoir si l'on devait regarder comme valide le baptême des monta-

---

dans sa traduction du 19e (21e) canon de Nicée, dans son *Hist. eccl.* I (X), c. 6.

(1) Dans Mansi, t. V, p. 585.

(2) Dans Mansi, t. II, p. 591.

(3) Fuchs. *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. 2, S. 322. — Dom Ceillier, t, IV, p. 727.

(4) Baron. *Annal.* t. IV, *Append.* n. 6, p. 916. — Binius dans ses notes sur le synode de Laodicée. Mansi, t. II, p. 595. — Dom Ceillier, l. c. p. 727.

nistes. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, le tenait pour valide [1], tandis que notre synode et le second concile général le regardent comme invalide, sans parler du synode d'Iconium, qui, en 235, déclarait invalides tous les baptêmes conférés par les hérétiques. Ces vacillations de l'ancienne Église s'expliquent par les raisons suivantes :

α) D'un côté les montanistes, et en particulier Tertullien, protestaient qu'ils avaient la même foi, les mêmes sacrements et surtout le même baptême (*eadem lavacri sacramenta*) que les catholiques [2]. S. Épiphane parle tout à fait dans le même sens [3], et assure que les montanistes ont sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit la même doctrine que l'Église catholique.

β) Mais d'autres Pères de l'Église n'ont pas eu sur les montanistes une si bonne opinion, et cela parce qu'ils s'exprimaient parfois d'une manière si ambiguë, que l'on pouvait croire qu'ils identifiaient tout à fait Montanus avec le Saint-Esprit. C'est ainsi que Tertullien lui-même se sert de cette expression lorsqu'il cite une sentence de Montanus : « le Paraclet parle. » Il arriva, pour ces motifs, que Firmilien (*Epistol.* 75 de la collection des lettres de S. Cyprien), de même que S. Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand et d'autres Pères ont reproché aux montanistes cette intolérable identification, et ils ont rejeté comme invalide le baptême conféré par eux.

γ) S. Basile est le plus explicite contre eux. Il croit que les montanistes ont baptisé au nom du Père, du Fils, de Montan et de Priscilla [4]. Il est très-probable, ainsi que Tillemont l'a déjà présumé (l. c. p. 200), que S. Basile n'a accusé les montanistes de se servir de cette formule que parce que les montanistes, toujours d'après S. Basile, identifiaient Montan avec le Saint-Esprit. Ils devaient, pour être conséquents avec eux-mêmes, baptiser aussi au nom de Montan. C'est pour cela que nous regardons comme probable l'opinion émise par Baronius, que les montanistes n'ont pas altéré la formule du baptême. Mais si cette opinion est probable, elle n'est cependant pas prouvée, et la manière équivoque dont les montanistes parlent de Montan et du

(1) Tillemont, *Mém.* etc., t. II, p. 200. — Baron. *Annal.* ad ann. 260, n. 16.
(2) Tertull. *De veland. virgin.* c. 1.
(3) Epiph. *Hæres.* 48,1.
(4) *Epist. ad Amphiloch. Opp.* t. III, p. 20, ed. Bened.

Saint-Esprit donne beaucoup à penser; nous nous expliquons très-bien que, par prudence, on n'ait pas voulu accepter leur baptême comme valide.

δ) Il ne faut pas oublier enfin qu'un nombre considérable de montanistes, c'est-à-dire toute l'école d'Eschine, ont embrassé les erreurs des sabelliens, et, pour cela, il est bien évident que leur baptême était invalide [1].

Nous remarquerons, en terminant le commentaire de ce canon, que, par ces mots du texte εἰκαὶ μέγιστοι λέγοιντο (et ceux qui étaient regardés comme les premiers), Zonare et Balsamon supposent avec raison que le synode désigne les clercs les plus importants, de même que les docteurs des montanistes [2].

CAN. IX.

Περὶ τοῦ, μὴ συγχωρεῖν εἰς τὰ κοιμητήρια ἢ εἰς τὰ λεγόμενα μαρτύρια πάντων τῶν αἱρετικῶν ἀπιέναι τοὺς τῆς Ἐκκλησίας, εὐχῆς ἢ θεραπείας ἕνεκα, ἀλλὰ τοὺς τοιούτους, ἐὰν ὦσι πιστοί, ἀκοινωνήτους γίνεσθαι μέχρι τινός· μετανοοῦντας δὲ καὶ ἐξομολογουμένους ἐσφάλθαι, παραδέχεσθαι.

« Il ne faut pas permettre que les membres de l'Eglise (les ecclésiastiques) se rendent dans les cimetières ou dans ce qu'on appelle le lieu des martyrs, ou dans un endroit quelconque fréquenté par les hérétiques, pour y prier ou y célébrer le service divin, mais ceux qui n'observent pas cette règle et qui sont fidèles (c'est-à-dire qui sont chrétiens et non pas seulement catéchumènes) doivent être exclus pendant quelque temps; toutefois s'ils font pénitence et s'ils reconnaissent leurs fautes, ils doivent être réintégrés. »

En prohibant une manière de communiquer *in sacris*, le synode parle des prétendues chapelles des martyrs des hérétiques, parce que, quand, dans une persécution, des sectes hérétiques avaient eu quelques-uns des leurs, martyrisés, elles se hâtaient de les vénérer comme martyrs, tandis que l'Église n'approuvait pas ce culte; c'est ce que dit expressément Eusèbe dans son *Histoire de l'Eglise*, lib. V, c. 18.

CAN. X.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία αἱρετικοῖς.

(1) Voyez sur ce point la dissertation du docteur Héfélé dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welté. Bd. VII, S. 264 f.

(2) Voyez la dissertation du docteur Héfélé citée plus haut, S. 261. De même Beverēg. *Synodicon seu Pandectæ canonum*, t. I, p. 456.

« Que les membres de l'Eglise (les ecclésiastiques) ne marient pas indifféremment leurs enfants avec des hérétiques. »

Fuchs fait cette remarque très-juste au sujet de l'expression ἀδιαφόρως, c'est-à-dire *indifféremment*, *sans distinction*. « Le synode ne veut pas dire par là que l'on doit marier ses enfants avec certains hérétiques et non pas avec d'autres; il veut dire que l'on ne doit pas indifféremment marier ses enfants à des hérétiques ou à des orthodoxes [1]. » Une ordonnance analogue a été portée par le synode d'Elvire dans son 16e canon : *Hæretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas*. Le 4e synode général tenu à Chalcédoine recommanda expressément aux officiers inférieurs de l'Église d'observer cette règle [2].

L'ordonnance du synode de Chalcédoine a même fait croire à Zonare et à Balsamon que le synode de Laodicée s'était aussi borné à interdire aux officiers inférieurs de l'Église de marier leurs enfants à des hérétiques ; mais Van Espen a déjà prouvé (l. c. p. 160) que cette défense était générale.

CAN. XI.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.

« Que les soi-disant *presbytides* ou *présidentes* ne soient pas ordonnées dans l'Eglise. »

On se demande ce que ce canon veut dire, et on a sur ce point émis divers avis. Il faut d'abord voir ce que signifient ces mots : πρεσβύτιδες et προκαθήμεναι (*presbytides et presidentes*). Un passage de S. Epiphane me paraît fournir quelques éclaircissements sur ce point. Il dit, dans sa dissertation contre les collyridiennes (*hær.* 79,4) : « Il n'a jamais été permis aux femmes d'offrir le sacrifice ; les collyridiennes veulent donc s'arroger un droit qu'elles n'ont pas. Il n'est permis aux femmes que de servir. C'est pour cela qu'il n'y a dans l'Église que des diaconesses ; si on appelle presbytides celles qui sont les plus âgées, il faut se garder de confondre ce mot avec celui de *presbytériennes ;* celles-

(1) Fuchs. *Bibliotek der Kirchenversammlungen*. Thl. II, S. 324.
(2) Voyez le 14e canon de ce concile.

ci seraient des prêtresses (ἱέρειας), tandis que le mot de πρεσβύτιδες ne désigne que l'âge et signifie les *seniores.* » Ce texte permettrait de supposer qu'il s'agit aussi dans le canon de Laodicée des diaconesses supérieures, qui étaient placées au-dessus des diaconesses ordinaires (προκαθήμεναι), et alors le sens de la défense serait qu'à l'avenir, on ne doit plus instituer de ces presbytides ou diaconesses supérieures, probablement parce qu'elles voulaient outre-passer leurs pouvoirs.

Neander[1], Fuchs[2] et d'autres pensent au contraire que, dans ce canon, les mots *presbytides* et *presidentes* désignent les simples diaconesses, par la raison que les diaconesses ordinaires, ayant à surveiller les femmes de la paroisse, pouvaient très-bien être appelées *presidentes,* et aussi parce que S. Paul n'ayant admis pour diaconesses que des veuves âgées de plus de soixante ans, on pouvait également les appeler *presbytides*. Nous ajouterons encore à ces observations que plus tard, il est vrai, cette prescription de l'Apôtre ne fut plus observée à la lettre; mais on continua cependant à recommander de ne prendre pour diaconesses que des personnes âgées. Ainsi le concile de Chalcédoine exige, dans son 15ᵉ canon, que les diaconesses aient au moins quarante ans [3]; l'empereur Théodose exigea de nouveau qu'elles eussent soixante ans [4].

En admettant que ce 11ᵉ canon parle des diaconesses, on a encore à se demander dans quel sens il faut comprendre ces mots : « elles ne doivent pas ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι ; » ces mots peuvent signifier : *a*) « à l'avenir on ne doit plus instituer de diaconesses; » *b*) « à l'avenir elles ne seront plus solennellement ordonnées dans l'église. » La première traduction est en contradiction avec les faits : car longtemps après le synode de Laodicée, il continua à y avoir des diaconesses dans l'Église grecque [5]. Ainsi, en 692, le synode *in Trullo* décrétait dans son 14ᵉ canon que « nulle ne devait être ordonnée diaconesse avant l'âge de quarante ans.» On serait donc, d'après cela, porté à adopter la seconde explication: à l'avenir elles ne doivent plus être solennellement ordonnées dans l'église, et Néander s'est tout à fait prononcé pour cette dernière

(1) Neander, *Kirchengesch.* 2. Aufl. Bd. III (II, 1), S. 322 n 2
(2) Fuchs. *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. II, S. 324.
(3) Vgl. Binterim, *Denkwurdigkeiten.* Bd. I, Thl. I, S. 438.
(4) *Cod. Theodos.* l. XVI, tit. 2, 1, 27.
(5) Vgl. Neander. a. a. O.

explication. Il est bien certain, en effet, que plusieurs synodes plus récents que celui de Laodicée ont expressément défendu de continuer à faire pour les diaconesses une sorte d'ordination [1] ; ils n'ont pas voulu que l'ancienne pratique, sur ce point, continuât à être en vigueur; c'est, par exemple, ce qu'a fait le premier synode d'Orange (*Arausicanum I*) tenu en 441 ; son 26e canon porte : *diaconæ omnimodis non ordinandæ*. De même un synode tenu à Epaon, en 517, canon 21, et le second synode d'Orléans, en 533, canon 18. Mais à l'époque où se tint le concile *in Trullo*, il n'existait pas, au moins dans l'Église grecque, une ordination des diaconesses, c'est-à-dire une χειροτόνεισθαι; en outre, notre canon ne parle pas d'une consécration solennelle, il ne parle même pas de l'ordination, mais simplement d'une καθίστασθαι. Aussi, pour ces diverses raisons, nous croyons-nous obligés d'accepter la première explication de ce canon, c'est-à-dire de l'envisager comme une défense, pour ordonner à l'avenir des diaconesses ou des presbytides.

Zonare et Balsamon donnent une autre explication [2]. Pour eux, les presbytides ne sont pas des diaconesses supérieures, mais simplement des femmes âgées, *ex populo*, auxquelles on confiait le soin de surveiller les femmes qui étaient dans l'église (elles étaient, dans l'assemblée des femmes, à peu près ce que sont, de nos jours, les suisses dans les églises). Le synode de Laodicée avait aboli cette institution, probablement parce que ces femmes avaient « par orgueil et par cupidité abusé de leur position. » Cette explication du canon a été adoptée par les correcteurs romains du *Corpus juris*, dans leurs notes sur le c. 19, dist. XXXII; (le canon actuel y a été inséré d'après la traduction d'Isidore,) et, plus tard, par Van Espen (l. c. p. 161). La traduction d'Isidore, telle qu'elle est donnée dans le *Corpus juris*, a un caractère tout particulier. D'un côté elle prend le mot *presbytide* dans le sens que nous lui avons donné, en nous appuyant sur un texte de S. Épiphane, et, d'un autre côté, elle explique dans le sens de Neander le mot καθίστασθαι. Isidore dit, en effet : *Mulieres, quæ apud Græcos presbyteræ appellantur, apud nos autem viduæ seniores univiræ et matriculariæ nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere*. Denys le Petit a traduit

---

(1) Voyez, sur ce point, les *Constitutions apostoliques*, lib. VIII, c. 19.
(2) Bevereg. *Synodicon*, t. I, p. 458.

d'une manière plus laconique: *quod non oportet eas quæ dicuntur presbyteræ vel præsidentes in ecclesiis ordinari*. On voit par cette traduction qu'il ne se prononce ni pour l'une ni pour l'autre des deux explications.

CAN. XII.

Περὶ τοῦ, τοὺς ἐπισκόπους κρίσει τῶν μητροπολιτῶν καὶ τῶν πέριξ ἐπισκόπων καθίσθασθαι εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀρχὴν, ὄντας ἐκ πολλοῦ δεδοκιμασμένους, ἔν τε τῷ λόγῳ τῆς πίστεως, καὶ τῇ τοῦ εὐθέως λόγου πολιτείᾳ.

« Que les évêques doivent être préposés au gouvernement de l'Eglise, d'après la décision du métropolitain et des évêques voisins (c'est-à-dire de la même province ecclésiastique), après toutefois que l'on sera suffisamment convaincu de leur orthodoxie et de leurs bonnes mœurs. »

Voyez dans le premier volume le 4e canon de Nicée. Ce canon a passé dans le *Corpus juris canonici*, conformément à la traduction qu'en a faite Denys le Petit dans Gratien (c. 4, dist. XXIV).

CAN. XIII.

Περὶ τοῦ, μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον.

« Que l'on ne doit pas laisser à la foule l'élection de ceux qui sont destinés au sacerdoce. »

On peut se demander si, par ce canon, le synode a voulu enlever au peuple toute participation à l'élection des clercs. Van Espen le nie de la manière la plus formelle, et il montre qu'après le synode de Laodicée, le peuple continua à prendre part aux élections des clercs [1]. Quoique le fait soit vrai, on ne peut cependant pas nier que, particulièrement dans l'Église grecque, on a de très-bonne heure enlevé au peuple ce droit de participer aux élections; c'est en effet le 8e concile œcuménique qui a porté cette défense. En occident, cette modification dans le droit canon et dans la manière de voter ne s'introduisit qu'au XIe siècle [2]. Par le mot ἱερατεῖον, le 13e canon n'entend pas seulement les prêtres, il entend aussi l'épiscopat tout entier;

---

(1) *Comment. in canones*, etc., p. 161 sqq.
(2) Voyez dans le 1er vol. le commentaire dont nous avons fait suivre le 4e canon de Nicée.

c'est ce que les commentateurs grecs, Balsamon, etc., de même que, plus tard, Van Espen, ont très-justement remarqué [1]

CAN. XIV.

Περὶ τοῦ, μὴ τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν, κατὰ τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, εἰς ἑτέρας παροικίας διαπέμπεσθαι.

« Que, dans le temps pascal, on n'envoie plus le *sanctum*, comme eulogie, dans des diocèses étrangers. »

Il était d'usage, dans l'ancienne Eglise, de se contenter de bénir les pains déposés sur l'autel, qui étaient de même forme que ceux que l'on consacrait, mais qu'il n'était pas nécessaire de consacrer. On se servait ensuite de ces pains pour l'entretien du clergé et pour les distribuer aux fidèles qui n'avaient pas communié à la messe. Ce pain bénit s'appelait les *eulogies*. Il était encore d'usage, dans l'Eglise primitive, qu'en signe de communion spirituelle les évêques s'envoyassent mutuellement du pain consacré. La lettre de S. Irénée au pape Victor fait voir que les papes des deux premiers siècles avaient suivi cette coutume [2].

Plus tard on envoya ordinairement du pain bénit au lieu de pain consacré, ce n'était plus alors que des eulogies; c'est, par exemple, ce que firent à l'égard l'un de l'autre Paulin et S. Augustin [3]. Mais à l'époque de la Pâque on en revenait à l'ancienne coutume, et les évêques s'envoyaient mutuellement, au lieu des eulogies, le pain consacré, c'est-à-dire la sainte Eucharistie. Le synode de Laodicée défend cet usage, probablement par respect pour le Saint-Sacrement.

Binterim donne une autre explication [4]. Il part de ce fait que chez les Grecs, aussi bien que chez les Latins, le pain destiné à l'Eucharistie recevait ordinairement, même avant la consécration, le nom de *sancta* ou de ἅγια. Binterim est dans le vrai; le fait dont il parle est une chose connue; mais il ne faut pas oublier que ce pain destiné à l'Eucharistie ne recevait cette épithète de *sancta* que par anticipation, et en vue de la consécration qui devait suivre.

(1) *Comment. in canones*, etc., p. 161.
(2) Cf. Euseb. *Hist. eccl.* V, 24.
(3) Augustinus, *Ep.* 28 et 31.
(4) Binterim, *Denkwürdigkeiten*. Bd. IV, Thl. 3, S. 535 ff.

Binterim ajoute que, dans le canon actuel, le mot ἅγια ne désigne pas du pain consacré, mais du pain qui pouvait être consacré plus tard. Il suppose que l'on envoyait souvent, au lieu des eulogies, ce pain non consacré, et c'est ce que le synode de Laodicée défendrait de faire pendant le temps pascal, mais il ne le défendrait pas pour le reste de l'année. — On comprend bien que Binterim ne peut pas donner des preuves à l'appui de son sentiment. Il ne peut même pas prouver que l'on ait réellement envoyé autrefois, comme eulogies, des portions du pain non encore consacré.

Le même auteur a imaginé une seconde hypothèse qui a quelque analogie avec celle dont nous venons de parler. On sait que chez les Grecs on ne consacrait pas tout le pain préparé pour la sainte Eucharistie; on se contentait d'en consacrer un morceau découpé en carré au moyen de ce qu'on appelait la sainte lance. Le reste du pain était partagé en petits morceaux qui, pendant la messe, restaient sur l'autel ou à côté, et qui, après la messe, étaient distribués à ceux qui n'avaient pas fait la communion. Ces débris du pain destiné à la consécration s'appelaient ἀντίδωρα. Binterim a cru que c'était peut-être ces ἀντίδωρα qui avaient été envoyés comme eulogies avec l'épithète d'ἅγια. Mais il n'a jamais été prouvé que l'on ait envoyé, de cette manière, des ἀντίδωρα, et Binterim lui-même est obligé d'avouer que ces ἀντίδωρα n'ont jamais été appelés eulogies, tandis que le canon de Laodicée parle des eulogies; d'un autre côté, on ne s'explique guère le motif qui aurait déterminé le synode de Laodicée à prohiber l'envoi de ces ἀντίδωρα, de même que celui de tout autre pain non consacré.

CAN. XV.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν πλὴν τῶν κανονικῶν ψαλτῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ.

« Que personne ne chante à l'église, à l'exception de ceux qui sont désignés pour chanter les psaumes, qui montent sur l'ambon et qui chantent d'après le livre. »

Les remarques que nous avons déjà faites au sujet de l'expression ἐν κανόνι ἐξεταζόμενοι du 16ᵉ canon de Nicée peuvent servir à prouver que, dans le canon actuel, il faut entendre par les mots κανονικοῖς ψάλταις des *chantres institués par l'Église* et faisant jus-

qu'à un certain point partie du clergé. On se demande si le synode de Laodicée a voulu interdire à tous les laïques de prendre part au chant, et c'est ce que soutiennent Binius et d'autres [1], ou bien s'il se borne à défendre à ceux qui ne sont pas chantres de *chanter avant les autres*. Van Espen et Néander adoptent ce dernier sens, en se fondant sur ce fait que, dans l'Église grecque, le peuple a continué de prendre part au chant après la célébration du synode de Laodicée; c'est ce que l'on peut facilement établir d'après les écrits de S. Jean Chrysostome et de S. Basile le Grand [2]. Bingham a émis sur ce canon une opinion tout à fait singulière. Il est d'avis que, par ce canon, le synode a défendu au peuple de chanter et même d'accompagner le chant, et cela pour des raisons particulières et seulement pour un certain temps [3]. Nous croyons que Van Espen et Néander sont tout à fait dans le vrai dans leur explication de ce canon.

CAN. XVI.

Περὶ τοῦ, ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μεθ' ἑτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεσθαι.

« Que le samedi on doit lire publiquement les Evangiles et d'autres parties de l'Ecriture. »

Néander [4] a remarqué que ce canon présente un double sens. Ou bien il peut signifier que le samedi, de même que le dimanche, on doit lire, dans l'église, la sainte Écriture et célébrer par conséquent l'office divin ; entendu dans ce sens le canon actuel s'accorde avec le 49e canon. On sait, en outre, que plusieurs provinces de l'Église primitive avaient la coutume de solenniser le samedi comme fête de la création [5].

Il se peut aussi, pense encore Néander, que certaines églises aient conservé la pratique judaïque de ne faire lire le samedi que des fragments de l'Ancien Testament, et non pas des pérycopes de l'Évangile; c'est là ce que le synode de Laodicée aurait entendu

(1) Voyez les notes de Binius dans MANSI, t. II, p. 596. HERBST, *in der Tübing. Quartalschr.* 1823, S. 25.
(2) VAN ESPEN, *Commentarius*, etc. l. c. p. 162. — NÉANDER, *Kirchengesch.* a. a. O. S. 601.
(3) BINGHAM. *Origines*, etc lib. , c.III 7, § 2.
(4) NEANDER. a. a. O. S. 565 f.
(5) Cf. *Constitut. apostol.* lib. II, c. 59; lib. VIII, c. 33; lib. V, c. 15. — Vgl. NEANDER, a. a. O. S. 565, n. 2. *Quartalschrift,* a. a. O. S. 26.

prohiber; mais Néander avoue lui-même que, dans ce cas, les mots Εὐαγγέλια et ἑτέρων γραφῶν devraient être l'un et l'autre précédés de l'article, et, au lieu de l'expression vague ἑτέρων γραφῶν, le texte devrait porter τῆς παλαιᾶς διαθήκης, qui rendrait bien mieux l'idée que le synode veut exprimer. Nous ajouterons à ces remarques que, vers le milieu et à plus forte raison dans la deuxième moitié du IVe siècle, on ne remarque plus guère de trace d'esprit judaïsant; il n'y avait certainement plus d'Église chrétienne ayant pour l'Évangile une répugnance si accentuée. Voyez du reste le canon 29e.

CAN. XVII.

Περὶ τοῦ, μὴ δεῖν ἐπισυνάπτειν, ἐν ταῖς συνάξεσι, τοὺς ψαλμοὺς, ἀλλὰ διὰ μέσου καθ' ἕκαστον ψαλμὸν γίνεσθαι ἀνάγνωσιν.

« Que dans les assemblées pour le service divin on ne chante plus les psaumes immédiatement l'un après l'autre, mais que l'on intercale une leçon après chaque psaume. »

Van Espen (l. c. p. 163) remarque avec raison que cette règle s'observe encore jusqu'à un certain point dans le bréviaire; ainsi dans les nocturnes qui en sont la partie principale, les leçons sont placées entre les psaumes.

CAN. XVIII.

Περὶ τοῦ, τὴν αὐτὴν λειτουργίαν τῶν εὐχῶν πάντοτε καὶ ἐν ταῖς ἐννάταις καὶ ἐν ταῖς ἑσπέραις ὀφείλειν γίνεσθαι.

« Que la même prière doit avoir lieu partout aussi bien à la neuvième heure que le soir. »

Quelques fêtes se terminaient avec la neuvième heure; d'autres, au contraire, se poursuivaient jusqu'au soir, et les unes comme les autres se terminaient par une prière. Le synode de Laodicée veut que, dans le premier comme dans le second cas, on dise la même prière. Telle est l'explication de ce canon donnée par Van Espen, (l. c. p. 163), et nous croyons qu'elle est fondée. — Le commentateur grec Zonare suppose, au contraire, que dans ce passage le synode ordonne de dire en tous lieux exactement les mêmes prières, de façon à ne rien laisser dépendre du caprice ou de la volonté de chacun. D'après Zonare, le synode aurait donc voulu qu'il y eût partout une complète uniformité dans les prières, tandis que d'après Van Espen l'ordonnance synodale ne porterait que sur les prières de none et des vêpres.

CAN. XIX.

Περὶ τοῦ, δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον, μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων, τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτελεῖσθαι, καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένους, τῶν ἐν μετανοίᾳ τὴν εὐχὴν γίνεσθαι, καὶ τούτων προσελθόντων, ὑπὸ χεῖρα καὶ ὑποχωρησάντων, οὕτως τὰς τῶν πιστῶν εὐχὰς γίνεσθαι τρεῖς, μίαν μὲν τὴν πρώτην, διὰ σιωπῆς· τὴν δὲ δευτέραν καὶ τρίτην, διὰ προσφωνήσεως πληροῦσθαι· εἶθ' οὕτω τὴν εἰρήνην δίδοσθαι· καὶ μετὰ τὸ, τοὺς πρεσβυτέρους δοῦναι τῷ ἐπισκόπῳ τὴν εἰρήνην, τότε τοὺς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι· καὶ οὕτω τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι· καὶ μόνοις ἐξὸν εἶναι τοῖς ἱερατικοῖς εἰσιέναι εἰς θυσιαστήριον καὶ κοινωνεῖν.

« Que la prière pour les catéchumènes doit se dire à part apres l'homélie de l'évêque; après que les catéchumènes sont partis, on doit dire la prière pour les pénitents, et, après que ceux-ci ont reçu l'imposition des mains et sont également sortis, on doit dire trois prières pour les fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix. Après cela on se donne la paix. Et après que les prêtres ont donné la paix à l'évêque, les laïques doivent aussi se la donner; après cela on offrira le saint sacrifice (προσφορὰ), il ne sera permis qu'aux seuls clercs (ἱερατικοῖς) de s'approcher de l'autel du sacrifice (θυσιαστήριον) et d'y communier. »

Van Espen suppose que ce canon ne parle pas de la prière que l'évêque devait faire dans l'assemblée sur les catéchumènes et sur les pénitents, mais qu'il a en vue les prières que les pénitents devaient faire eux-mêmes. Il me semble cependant beaucoup plus probable que ce canon a en vue les prières prescrites dans les anciennes liturgies et qui se faisaient après la prédication *sur* et *pour* les fidèles de chaque état; les prières qui de nos jours se disent à la messe, après l'homélie, sont un souvenir et une imitation plus ou moins distincte de ces anciennes prières. Denys le Petit a compris ce canon dans le même sens que nous, car il traduit ainsi : *Orationes super catechumenos, super eos qui sunt in pœnitentia*. Au sujet des prières qui se font pour le peuple, il ne dit cependant pas *super populum* ou *super fideles;* mais il met *orationes fidelium*, parce que ces prières prescrites pour le peuple par la liturgie étaient probablement dites aussi par le peuple. On peut donc conclure qu'il s'agit encore ici de prières liturgiques à dire *super populum*. La traduction d'Isidore n'est pas la même que celle de Denys le Petit et donne raison à l'hypothèse de Van Espen. Il écrit : *Orent etiam hi, qui in pœnitentia sunt constituti*.

Il est surprenant que le texte grec prescrive aux prêtres de donner la paix à l'évêque, tandis que Denys le Petit (mais non pas Isidore) traduit tout à fait conformément à la pratique romaine : *episcopus presbyteris dederit osculum pacis*.

Par analogie avec ce que dit le texte grec, Zonare écrit[1] que, de même que les prêtres devaient donner la paix à l'évêque, de même les laïques devaient la donner aux prêtres; il suppose donc que les prêtres devaient venir embrasser l'évêque, et les laïques venir, à leur tour, embrasser les prêtres.

Le dernier mot du canon, κοινωνεῖν doit s'entendre dans ce sens que les clercs ont seuls le droit de s'approcher de l'autel et d'y recevoir la sainte communion.

CAN. XX.

Ὅτι οὐ δεῖ διάκονον ἔμπροσθεν πρεσβυτέρου καθέζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ κελεύσεως τοῦ πρεσβυτέρου καθέζεσθαι. Ὁμοίως δὲ ἔχειν τιμὴν καὶ τοὺς διακόνους ὑπὸ τῶν ὑπηρετῶν, καὶ πάντων τῶν κληρικῶν.

« Que le diacre ne doit pas s'asseoir en présence du prêtre, si ce n'est lorsqu'il y est invité par celui-ci; de même, les diacres doivent être honorés par tous les serviteurs (ὑπηρετῶν) et par tous les clercs. »

Une ordonnance semblable a été portée par les Constitutions apostoliques (lib. II, c. 57). Par les serviteurs dont parle le canon et qu'il distingue des autres clercs, il faut entendre les sous-diacres, ainsi que le fait voir le canon suivant. Gratien a inséré ce canon dans le can. 15, distinct. XCIII.

CAN. XXI.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἔχειν χώραν ἐν τῷ διακονικῷ, καὶ ἅπτεσθαι δεσποτικῶν σκευῶν.

« Que les serviteurs (les sous-diacres) ne doivent pas prendre place dans le *diaconicum* et qu'ils ne doivent pas toucher les vases sacrés. »

On se demande si par *diaconicum* il faut entendre ici l'endroit où se tenaient ordinairement les diacres pendant l'office divin, ou bien si ce mot a ici le sens qu'il a ordinairement dans la langue de l'Église primitive, c'est-à-dire s'il désigne ce que nous

---

(1) BEVEREG. l. c. t. I, p. 461 et 462.

appelons maintenant la sacristie [1]. C'est dans ce *diaconicum*, entendu dans ce dernier sens, que se trouvaient les vases sacrés, de même que les ornements sacrés, et comme précisément la seconde partie de notre canon parle de ces vases sacrés, il me paraît indubitable que le mot *diaconicum* désigne ici la sacristie. Au fond, ce canon revient à dire ceci : les sous-diacres ne doivent pas s'arroger les fonctions de diacre.

Au sujet des derniers mots de ce canon, Morin et Van Espen (l. c. p. 165) sont d'avis que le synode n'entend pas défendre d'une manière générale aux sous-diacres de toucher les vases sacrés, car cela n'a jamais été défendu; mais le canon ne porte cette défense que pour l'arrivée solennelle du clergé à l'autel ; alors, suivant le rite grec, les vases sacrés sont apportés en grande solennité, et le synode ne veut probablement pas que ce soit par des sous-diacres. Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, c. 26, dist. XXIII.

CAN. XXII.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτην ὠράριον φορεῖν, οὐδὲ τὰς θύρας ἐγκαταλιμπάνειν.

« Que le serviteur (le sous-diacre) ne doit ni porter l'*orarium* ni quitter sa place à la porte. »

L'*orarium* désigne ce que nous appelons maintenant l'étole [2]. On sait que les sous-diacres ont toujours la défense de la porter. On voit que l'une des principales fonctions de ces derniers était de garder les portes pendant l'office divin, c'est-à-dire de faire sortir, au temps voulu, les catéchumènes et les pénitents, et de veiller à ce que l'ordre fût observé dans l'assemblée des fidèles présents à l'église [3].

Ce canon a passé dans le *Corpus juris* (c. 27, dist. XXIII); mais dans la traduction on a, à tort, écrit *hostias* au lieu de *ostia*.

CAN. XXIII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἀναγνώστας ἢ ψάλτας ὠράριον φορεῖν καὶ οὕτως ἀναγινώσκειν ἢ ψάλλειν.

---

(1) Vgl. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten*. Bd. IV, Thl. I, S. 140, n. 143.—AUGUST *Denkwürdigkeiten*. Bd. XI, S. 389.
(2) BINTERIM, *Denkwürdigkeiten*. Bd. IV, Thl. I, S. 191.
(3) Vgl. BINTERIM. a. a. O. Bd. I, Thl. I, S. 328.

« Que les lecteurs et les chantres ne portent pas l'*orarium* et qu'ils ne lisent ni ne chantent en le portant. »

Voyez le canon précédent, et c. 28, dist. XXIII.

CAN. XXIV.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων, καὶ ἑξῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως ἕως ὑπηρετῶν ἢ ἀναγνωστῶν ἢ ψαλτῶν ἢ ἐφορκιστῶν ἢ θυρωρῶν, ἢ τοῦ τάγματος τῶν ἀσκητῶν, εἰς καπηλεῖον εἰσιέναι.

« Que les clercs, depuis les prêtres jusqu'aux diacres, et ensuite, dans l'ordre ecclésiastique, jusqu'aux serviteurs (sous-diacres), aux lecteurs, aux chantres, aux exorcistes ou aux portiers, ou enfin que les personnes de la classe des ascètes ne doivent aller dans aucune hôtellerie. »

La même ordonnance a été portée par le 53e (54e) canon apostolique, qui ne fait exception à cette règle que pour les clercs en voyage. Gratien a inséré ce canon dans le c. 2, dist. XLIV.

CAN. XXV.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας ἄρτον διδόναι, οὐδὲ ποτήριον εὐλογεῖν.

« Que les serviteurs (les sous-diacres) ne doivent pas distribuer le pain ou bénir le calice. »

D'après les Constitutions apostoliques (lib. 8, c. 13), la communion avait lieu de la manière suivante : l'évêque distribuait à chacun le pain consacré et disait ces paroles : « Le corps du Seigneur ; » le communiant répondait : « *Amen.* » Alors le diacre distribuait le calice en disant : « Le sang du Christ, le calice de vie, » et le communiant répondait encore : « *Amen.* » Cette distribution du calice avec les mots : « Le corps du Christ, » etc. est appelée dans notre canon, selon la juste remarque de Fuchs, εὐλογεῖν [1]. Le commentateur grec Aristène explique très-bien le sens de ce canon et l'entend comme nous l'entendons nous-mêmes, quand il le traduit ainsi : οὐδέ ἄρτον ἢ ποτήριον διδόασι τῷ λαῷ.

Il faut comparer avec ce canon le 1er canon de Nicée et lire, dans le premier volume, le commentaire dont nous l'avons fait suivre.

---

(1) *Bibliothek der Kirchenvers.* Bd. II, S. 328.

Van Espen a expliqué le mot *benedicere* dans un sens qui est tout à fait particulier à cet auteur, et que nous ne saurions admettre[1]. Il suppose que les sous-diacres s'étaient permis, avant le synode de Laodicée, de faire ce que les diacres ont seuls la permission de faire, c'est-à-dire de présenter le calice au prêtre au moment de l'offertoire, et de contribuer ainsi d'une certaine manière à la bénédiction du sacrifice.

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, c. 16, dist. XCIII.

CAN. XXVI.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐξορκίζειν τοὺς μὴ προαχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπων, μήτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, μήτε ἐν ταῖς οἰκίαις.

« Que celui qui n'a pas été ordonné par l'évêque ne doit pas exorciser, ni dans l'église, ni dans les maisons. »

Balsamon prend ici le mot exorcisé (ἐξορκίζειν) dans le sens de « catéchiser les incroyants » (κατηχεῖν ἀπίστους), et Van Espen remarque à ce sujet (l. c. p. 167) : « Le démon a sur l'homme une double action, une action intérieure et une action extérieure ; par cette dernière il retient l'homme dans l'incroyance : c'est pour cela que l'instruction catéchétique peut être appelée un exorcisme. »

Gratien a inséré ce canon c. 2, distinct. LXIX.

CAN. XXVII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ λαϊκούς, καλουμένους εἰς ἀγάπην, μέρη αἴρειν, διὰ τὸ τὴν ὕβριν τῇ τάξει προστρίβεσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ.

« Que les clercs, à quelque degré qu'ils appartiennent, de même que les laïques qui ont été convoqués pour les agapes, n'en emportent pas une partie chez eux, car cela ne fait pas honneur à l'état ecclésiastique. »

Van Espen traduit ainsi ce canon [2] : « Quiconque remplit une fonction ecclésiastique, fût-il clerc ou laïque, » etc., et il explique cette traduction en disant que, dans l'Église grecque, on a confié de très-bonne heure à des laïques des fonctions ecclésiastiques, de même que, de nos jours, dans l'Église latine, on leur confie les

(1) VAN ESPEN. l. c. p. 166.
(2) VAN ESPEN. l. c. p. 167.

fonctions d'*ostiarii* et d'acolyte. Je crois cependant, en me séparant sur ce point de Van Espen, que, par le mot ἱερατικοῖς il ne faut pas entendre d'une manière générale tous ceux qui exercent une fonction ecclésiastique, mais que le canon désigne par là les clercs d'un degré supérieur, c'est-à-dire les prêtres et les diacres; car, dans le 24e canon précédent, ce même mot ἱερατικοῖς ne désigne que les prêtres et les diacres, qui y sont soigneusement distingués des autres clercs. Dans le canon 30e, on établit de même trois degrés désignés sous ces mots : ἱερατικοί, κληρικοὶ et ασκηταί.

Le canon défend d'emporter quelques restes des agapes, parce que cela dénote l'avarice, et peut-être aussi constituait une profanation.

Ce canon a été inséré dans le c. 3, distinct. XLII.

CAN. XXVIII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν, καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν.

« Que l'on ne doit point célébrer dans les maisons de Dieu (κυριακοῖς) ou dans les églises les susdites agapes, et que l'on ne doit pas manger et habiter dans la maison de Dieu. »

Eusèbe [1] emploie le mot κυριακὰ dans le même sens, c'est-à-dire pour désigner les maisons de Dieu. La défense portée ici prouve, de même que la défense précédente, que bien des désordres se commettaient à l'occasion de ces agapes, à l'époque où s'est tenu le synode de Laodicée. Il ne put pas, du reste, parvenir à bannir complétement des églises les réunions faites pour célébrer les agapes; aussi le synode *in Trullo* renouvela-t-il la même ordonnance dans son 74e canon. Gratien a inséré ce canon c. 4, dist. XLII. Sur les agapes et sur leur abolition, voyez Binterim [2].

CAN. XXIX.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ· τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, εἴγε δύναιντο, σχολάζειν ὡς χριστιανοί. Εἰ δὲ εὑρεθεῖεν Ἰουδαϊσταὶ, ἔστωσαν ἀνάθεμα παρὰ Χριστῷ.

---

(1) Euseb. *Hist. eccl.* 9, 10.
(2) *Denkwürdigkeiten.* Bd. II, Thl. 2, S. 3-84.

« Que les chrétiens ne doivent pas judaïser et se tenir oisifs le jour du sabbat, mais qu'ils doivent travailler ce jour-là ; qu'ils honorent le jour du Seigneur et qu'ils s'abstiennent autant que possible, en leur qualité de chrétiens, de travailler en ce jour. S'ils persistent à judaïser, qu'ils soient anathèmes au nom du Christ. »

Voyez plus haut le can. 16, de même que Néander, *Kirchengesch.* 2te Aufl. Bd. III(II, 1), S. 566, 569.

CAN. XXX.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς, ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι, μηδὲ παντὰ χριστιανὸν, ἢ λαϊκόν. Αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν.

« Que les clercs d'un degré inférieur ou d'un degré supérieur, de même que les ascètes et en général les chrétiens, fussent-ils de simples laïques, ne se baignent pas dans un seul et même bain avec des femmes, car c'est là le plus grand reproche chez les païens. »

Le synode *in Trullo* (c. 77) a renouvelé ce canon; de même Gratien c. 28, dist. LXXXI.

CAN. XXXI.

Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἱρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς ἢ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλοιντο χριστιανοὶ γίνεσθαι.

« Que l'on ne doit pas se marier avec des hérétiques ou bien leur donner ses fils ou ses filles, à moins qu'ils (lui et ses enfants) ne promettent de se faire chrétiens. »

CAN. XXXII.

Ὅτι οὐ δεῖ αἱρετικῶν εὐλογίας λαμβάνειν, αἵτινές εισιν ἀλογίαι μᾶλλον ἢ εὐλογίαι.

« Que l'on ne doit pas recevoir les eulogies des hérétiques, car ce sont plutôt des alogies (des malédictions) que des eulogies. »

Voyez plus haut le 10e canon. La première partie de ce 32e canon est identique avec le 10e canon; la seconde partie est comme une atténuation de la première.

Les ἀλογίαι sont des folies, des choses insensées; pour rendre, autant que possible, l'équivalent grammatical du mot grec, Denys le Petit et Isidore l'ont traduit par *maledictiones*.

Gratien a inséré ce canon c. 66, causa 1, quest. 1.

CAN. XXXIII.

Ὅτι οὐ δεῖ αἱρετικοῖς, ἢ σχισματικοῖς συνεύχεσθαι.

« Que l'on ne doit pas prier en commun avec les hérétiques et les schismatiques. »

Les canons apostoliques 9 et 44 (45) contiennent une ordonnance analogue.

CAN. XXXIV.

Ὅτι οὐ δεῖ πάντα χριστιανὸν ἐγκαταλείπειν μάρτυρας Χριστοῦ, καὶ ἀπιέναι πρὸς τοὺς ψευδομάρτυρας, τουτέστιν αἱρετικοὺς, ἢ αὐτοὺς πρὸς τοὺς προειρημένους αἱρετικοὺς γενομένους· οὗτοι γὰρ ἀλλότριοι τοῦ Θεοῦ τυγχάνουσιν. Ἔστωσαν οὖν ἀνάθεμα οἱ ἀπερχόμενοι πρὸς αὐτούς.

« Aucun chrétien ne doit abandonner les martyrs du Christ pour les faux martyrs, c'est-à-dire pour ceux des hérétiques ou pour les hérétiques eux-mêmes; car ceux-ci sont loin de Dieu. Celui donc qui passe de leur côté doit être excommunié. »

Ce canon défend d'honorer les martyrs qui n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe. Ce sont les nombreux martyrs des montanistes de la Phrygie qui ont donné lieu à la publication de ce canon. Le 9[e] canon avait du reste déjà porté la même défense.

CAN. XXXV.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρίᾳ προσῆλθεν.

« Que les chrétiens ne doivent pas abandonner l'Église de Dieu et s'en détourner, et vénérer les anges, et introduire un culte (des anges). Cela est défendu. Celui qui se rend coupable de cette idolâtrie dissimulée doit être anathème, parce qu'il oublie Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et qu'il passe à l'idolâtrie. »

Déjà l'apôtre S. Paul avait cru nécessaire de recommander aux chrétiens de Phrygie, dans sa lettre aux Colossiens, qui était aussi adressée aux fidèles de Laodicée (2, 18), de ne pas se laisser aller à un culte superstitieux des anges. Ce culte superstitieux des anges continua à exister dans ces pays, par conséquent dans l'en-

droit où se tint notre synode: car au v[e] siècle Théodoret de Cyrus, commentant le passage de S. Paul cité plus haut, dit que le synode de Laodicée avait prohibé « la prière adressée aux anges » τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι; et que, de son temps, on trouvait encore dans plusieurs endroits de la Phrygie et de la Pisidie « des églises dédiées à S. Michel [1]. » La raison d'être de ce culte des anges était que Dieu se trouvant trop au-dessus de l'homme, pour que celui-ci pût lui adresser directement ses prières, il valait mieux se ménager la bienveillance de Dieu par l'entremise des anges.

Il est à peine nécessaire de dire que le synode de Laodicée n'a jamais entendu prohiber le culte des anges tel qu'il existe actuellement dans l'Eglise, quoique les protestants l'aient souvent prétendu. S. Augustin, dans son livre *Contra Faustum*, lib. XX, c. 21, et Eusèbe dans sa *Præparatio evangelica,* lib. VII, c. 15 [2], ont dit sur ce point ce qu'il y avait de plus juste à dire. Puisque l'Eglise primitive autorisait le culte des martyrs, comment aurait-elle pu interdire le culte des anges entendu dans un bon sens? Notre canon exprime « vénérer les anges » par ὀνομάζειν ἀγγέλους; c'est ce qui a donné lieu de dire dans un capitulaire de Charlemagne de 789 (cap. 16) que le synode de Laodicée avait défendu de *donner aux anges d'autres noms* que ceux qui étaient autorisés, c'est-à-dire ceux de Michel, de Gabriel et de Raphaël. » Peut-être ce capitulaire a-t-il aussi en vue un synode romain, célébré en 745 sous le pape Zacharie, qui, par opposition pour les huit anges invoqués par l'hérétique Adelbert (à l'époque de S. Boniface, l'apôtre des Allemands), ne donne que les trois noms d'anges cités plus haut [3].

Enfin il faut encore remarquer que dans la collection des conciles par Merlin on lit, conformément à plusieurs manuscrits de la traduction de Denys le Petit, *angulos* au lieu de *angelos,* ce qui est évidemment une faute de copiste.

CAN. XXXVI.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς, μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι, ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν· τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν.

---

(1) Theodoreti *Opp.* t. III, p. 490, éd. Nösselt et Schulze, 1771.
(2) Vgl. *Tübing. Quartalschrift.* a. a. O. S. 33 f.
(3) Van Espen. *Commentar.* l. c. p. 169.

« Que les clercs d'un degré supérieur ou inférieur ne soient ni sorciers, ni magiciens, ni mathématiciens, ni astrologues ; qu'ils ne fabriquent pas de prétendues amulettes qui sont des chaînes pour leurs âmes. Ceux qui portent de ces prétendues amulettes doivent être excommuniés. »

Au sujet des mots ἱερατικοὶ et κληρικοὶ, voyez les remarques sur le canon 27. L'expression μαθηματικοὶ doit, on le comprend facilement, s'entendre dans le vieux sens du mot, c'est-à-dire comme synonyme d'astrologue, etc.; il a aussi souvent ce sens dans Suétone[1]. Sur ces amulettes et sur les autres objets de sorcellerie ,voyez la *Tubinger Quartalschrift* (a. a. O. S. 36 ff.)

CAN. XXXVII.

Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν τὰ πεμπόμενα ἑορταστικὰ λαμβάνειν, μηδὲ συνεορτάζειν αὐτοῖς.

« Que l'on n'accepte des juifs et des hérétiques aucun présent de fête et que l'on ne célèbre pas de fête avec eux. »

CAN. XXXVIII.

Ὅτι οὐ δεῖ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα λαμβάνειν, ἢ κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν.

« Que l'on ne doit pas accepter des juifs du pain non levé et que l'on ne doit prendre aucune part à leurs sacriléges. »

CAN. XXXIX.

Ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἔθνεσι συνεορτάζειν, καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν.

« Que l'on ne doit pas prendre part aux fêtes des païens ni participer à leurs impiétés. »

CAN. XL.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐπισκόπους καλουμένους εἰς σύνοδον καταφρονεῖν, ἀλλ' ἀπιέναι καὶ διδάσκειν ἢ διδάσκεσθαι, εἰς κατόρθωσιν τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν λοιπῶν. Εἰ δὲ καταφρονήσειεν ὁ τοιοῦτος, ἑαυτὸν αἰτιάσεται · παρεκτὸς, εἰ μὴ δι' ἀνωμαλίαν ἀπολιμπάνοιτο.

« Que les évêques qui sont appelés à un synode ne regardent pas cette invitation comme peu importante, mais qu'ils y répondent pour

---

(1) Il dit dans sa *Vita Tiberii*, c. 36 : *expulit et mathematicos;* dans la *Vita Vitellii*, c. 14, il fait mention d'un édit de cet empereur, *quo jubebat.... urbe Italiaque mathematici excederent.*

dire ou pour apprendre à connaître ce qui peut servir à l'édification de l'Eglise et des autres (peut-être des *infidèles*). S'ils ne daignent pas venir, ils s'accusent par le fait même, à moins qu'ils n'en soient empêchés par quelque chose d'extraordinaire (δι' ἀνωμαλίαν). »

Par ἀνωμαλια, il faut entendre ici la maladie ; ainsi Denys le Petit et Isidore traduisent ce mot, l'un par *ægritudinem* et l'autre par *infirmitatem*.

Balsamon remarque avec raison que ce mot paraît aussi supposer d'autres cas d'empêchement que ceux de la maladie [1].

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris* (c. 5, dist. XVIII).

CAN. XLI.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικὸν ἢ κληρικὸν ἄνευ κανονικῶν γραμμάτων ὁδεύειν.

« Qu'un clerc d'un degré supérieur ou inférieur ne doit pas voyager sans être muni de lettres canoniques. »

Les canons apostoliques 12 (13) et 32 (34), de même que le synode d'Antioche célébré en 341 (can. 7), ont donné de semblables prescriptions. Le 4e concile œcuménique célébré à Chalcédoine a aussi donné dans son 13e canon une ordonnance analogue.

CAN. XLII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικὸν ἢ κληρικὸν ἄνευ κελεύσεως ἐπισκόπου ὁδεύειν.

« Que les clercs d'un degré supérieur ou inférieur ne doivent pas entreprendre de voyage sans l'ordre de l'évêque. »

CAN. XLIII.

Ὅτι οὐ δεῖ ὑπηρέτας, κἂν βραχὺ, τὰς θύρας ἐγκαταλείπειν, ἀλλὰ τῇ εὐχῇ σχολάζειν.

« Que les serviteurs (sous-diacres) ne doivent pas quitter les portes pour quelque temps, serait-ce même pour prier. »

Cf. *supra* can. 22.

CAN. XLIV.

Ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι.

« Que les femmes ne doivent pas venir à l'autel. »

---

(1) BEVEREG. *Pandectæ canonum*, t. I, p. 471.

CAN. XLV.

Ὅτι οὐ δεῖ μετὰ δύο ἑβδομάδας τῆς τεσσαρακοστῆς δέχεσθαι εἰς τὸ φώτισμα.

« Que l'on ne doit pas admettre quelqu'un au baptême, après la seconde semaine du jeûne. »

Vgl. *Quartalschrift,* a. a. O. S. 39 f.

CAN. XLVI.

Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν, καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἑβδομάδος ἀπαγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις.

« Que ceux qui doivent être baptisés apprennent par cœur la foi (le symbole) et qu'ils le récitent le jeudi saint devant l'évêque ou devant les prêtres. »

On se demande si ce canon veut parler du seul jeudi de la semaine sainte, ou bien de tous les jeudis qui s'écoulaient pendant que l'on instruisait les catéchumènes. Les commentateurs grecs sont pour ce dernier sentiment; Denys le Petit et Isidore sont au contraire du premier, Bingham est aussi pour le premier [1].

CAN. XLVII.

Ὅτι δεῖ τοὺς ἐν νόσῳ παραλαμβάνοντας τὸ φώτισμα, καὶ εἶτα ἀναστάντας, ἐκμανθάνειν τὴν πίστιν, καὶ γινώσκειν ὅτι θείας δωρεᾶς κατηξιώθησαν.

« Que ceux qui ont reçu le baptême dans une maladie apprennent par cœur et professent la foi. S'ils guérissent de leur maladie, qu'ils se montrent dignes du divin présent qui leur a été fait. »

CAN. XLVIII.

Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ, καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χρίστοῦ.

« Que ceux qui ont été baptisés soient oints du chrême céleste après leur baptême, et qu'ils deviennent participants du royaume du Christ. »

Tertullien (*de Baptis*. c. 7 et 8) parle aussi d'une onction semblable; *céleste* est ici synonyme de *consacré, sacré.*

---

(1) Cfr. Bevereg. l. c. p. 249, et Bingham, *Origines eccl.* lib. X, c. II, § 9; et la *Quartalschrift.* a. a. O. S. 41.

CAN. XLIX.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον.

« Que pendant le carême on ne doit plus offrir le pain, si ce n'est le samedi et le dimanche: »

Ce canon, qui a été renouvelé par le concile *in Trullo* (c. 52), ordonne que, dans les jours ordinaires de la semaine, durant la quadragésime, on ne dise qu'une *missa præsanctificatorum*, ainsi que les Grecs le font encore aujourd'hui les jours de pénitence et de deuil. Ils ne veulent pas célébrer ces jours-là la liturgie entière, parce que, comme *Leo Allatius* le dit, la consécration est quelque chose de joyeux [1]. Voy. le canon 16, qui explique pourquoi l'on faisait une exception pour le samedi.

CAN. L.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ τῇ ὑστέρᾳ ἑβδομάδι τὴν πέμπτην λύειν, καὶ ὅλην τὴν τεσσαρακοστὴν ἀτιμάζειν· ἀλλὰ δεῖ πᾶσαν τὴν τεσσαρακοστὴν νηστεύειν ξηροφαγοῦντας.

« Que l'on ne doit pas rompre le jeûne le jeudi de la semaine sainte, et déshonorer par là toute la quadragésime ; mais que l'on doit jeûner en mangeant peu durant tout le temps de la quadragésime. »

Voy. dans le premier volume ce que nous avons dit, en écrivant l'histoire du concile de Nicée, sur le jeûne du carême.

CAN. LI.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ μαρτύρων γενέθλια ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ τῶν ἁγίων μαρτύρων μνήμας ποιεῖν ἐν τοῖς σαββάτοις καὶ ἐν ταῖς κυριακαῖς.

« Que pendant le carême on ne doit pas célébrer de *natalia* des martyrs, mais on doit rappeler le souvenir des saints martyrs, les samedis et les dimanches (de la quadragésime). »

On voit la raison de la restriction émise dans la seconde partie

(1) Leo Allat. *De missa præsanct.* § 12. Vgl. *Quartalschrift.* a. a. O. S. 41. — Rheinwald, *Archäologie,* S. 344, n. 2. — Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. II, S. 333, n. 397.

de ce canon : c'est que, le samedi et le dimanche, le service divin se célébrait en entier. Voy. plus haut le canon 49.

CAN. LII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν.

« Que pendant la quadragésime on ne doit célébrer ni mariage ni fête de naissance. »

Par les γενέθλια dont parle ce canon, il ne faut pas entendre, comme dans le numéro précédent, les *natalitia martyrum*, mais bien les anniversaires de la naissance des princes. — Ce canon, de même que celui précède, ont été renouvelés au VI[e] siècle, par Martin, évêque de Bracara (maintenant Braga, en Portugal)[1].

Ce canon a été inséré par Gratien dans c. 8, causa 33, quæstio 4.

CAN. LIII.

Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς εἰς γάμους ἀπερχομένους βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι, ἀλλὰ σεμνῶς διεπνεῖν ἢ ἀριστᾶν, ὡς πρέπει χριστιανοῖς.

« Que les chrétiens qui assistent aux noces ne doivent pas sauter ou danser, mais assister avec décence au repas ou bien au déjeuner, et se conduire comme il convient à des chrétiens. »

CAN. LIV.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικούς τινας θεωρίας θεωρεῖν ἐν γάμοις, ἢ δείπνοις, ἀλλὰ πρὸ τοῦ εἰσέρχεσθαι τοὺς θυμελικοὺς, ἐγείρεσθαι αὐτοὺς καὶ ἀναχωρεῖν ἐκεῖθεν.

« Que les clercs appartenant à un degré supérieur ou inférieur ne doivent pas, lorsqu'ils assistent à des noces ou à des banquets, rester pour voir les jeux, mais qu'ils doivent se lever et sortir avant que les jeux commencent. »

Le synode *in Trullo* (c. 24) a rendu une ordonnance analogue ; ce canon a été inséré par Gratien c. 37, distinct. v, *de Consecratione*.

---

(1) C. 48.— Dans Hard., t. III, p. 397.

CAN. LV.

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἐκ συμβολῆς συμπόσια ἐπιτελεῖν, ἀλλ' οὐδὲ λαϊκούς.

« Que les clercs appartenant à un degré supérieur ou inférieur, de même que les laïques, ne mettent pas en commun de l'argent pour célébrer ensuite des banquets. »

Ce canon a été adopté par Martin, évêque de Braga (c. 61)[1], et par Gratien (c. 10, dist. XLIV).

CAN. LVI.

Ὅτι οὐ δεῖ πρεσβυτέρους πρὸ τῆς εἰσόδου τοῦ ἐπισκόπου εἰσιέναι καὶ καθέζεσθαι ἐν τῷ βήματι· ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσιέναι, πλὴν εἰ μὴ ἀνωμαλοίη ἢ ἀποδημοῖ ὁ ἐπίσκοπος.

« Que les prêtres ne doivent pas entrer et s'asseoir dans le *sacrarium* avant que l'évêque ne soit lui-même déjà entré. Ils ne doivent entrer qu'après l'évêque, à moins que celui-ci ne soit malade ou en voyage. »

CAN. LVII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καὶ ἐν ταῖς χώραις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλὰ περιοδευτὰς, τοὺς μέν τοι ἤδη προκατασταθέντας, μηδὲν πράττειν ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐν τῇ πόλει· ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς πρεσβυτέρους μηδὲν πράττειν ἄνευ τῆς γνώμης τοῦ ἐπισκόπου.

« Que l'on ne doit pas établir d'évêque, mais bien de simples visiteurs (περιοδευτὰς), dans les villages et à la campagne; ceux qui ont été déjà institués ne doivent rien faire sans l'assentiment de l'évêque de la ville, et, de même, les prêtres ne doivent rien faire sans l'assentiment de l'évêque. »

Voy. les canons 8 et 10 du synode tenu à Antioche en 341, de même le canon 13 du synode d'Ancyre et la seconde partie du 6[e] canon du synode de Sardique. Le canon de Laodicée ordonne que les évêques placés à la campagne soient désormais remplacés par des prêtres d'un rang supérieur qui auront la mission de visiter les paroisses et les prêtres de la campagne. Tel est le sens qui a été donné à ce canon par Denys le Petit, par Isidore, par les sco-

(1) Dans HARD. t. III, p. 398.

liastes grecs, par Van Espen (l. c. p. 175), dom Ceillier [1], Néander [2] et d'autres; par contre, Herbst a voulu prouver, dans le *Tübinger theologischen Quartalschrift* (a.a. O. S. 43), que περιοδευταὶ ne signifiait pas *visiteurs,* mais bien *médecins*, c'est-à-dire médecins des âmes, et il s'appuie, pour le prouver, sur des passages empruntés aux Pères de l'Église et qui ont été réunis par Suicer dans son *Thesaurus*, s. h. v.

Binterim a parlé en détail des χορεπίσκοποι [3], et a voulu prouver que les évêques de la campagne étaient de véritables évêques pouvant exercer toutes les fonctions de l'épiscopat. Ce sentiment a été également soutenu par Augusti, dans ses *Denkvurdigkeiten* (Bd. XI, S. 159 ff). Thomassin a, au contraire, distingué deux classes de chorévêques, et il prétend que ceux de la première étaient de véritables évêques, tandis que ceux de la seconde avaient bien le titre d'évêques, mais n'avaient cependant pas le caractère épiscopal [4]. Holzer a voulu prouver, à son tour, qu'à partir du synode de Laodicée les chorévêques n'ont plus eu le caractère épiscopal, qu'ils n'ont été que de simples prêtres résidant ordinairement dans la ville épiscopale et non pas à la campagne [5]. Il n'est guère possible d'adopter l'hypothèse de ce dernier auteur; car, au ve siècle, nous trouvons encore dans les bourgs et dans les villages de l'Afrique [6] un grand nombre d'évêques ayant tout à fait le caractère épiscopal.

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris* (c. 5, dist. LXXX).

CAN. LVIII.

Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς οἴκοις προσφορὰς γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων.

« Que les évêques et les prêtres ne doivent pas offrir le sacrifice (προσφορὰς γίνεσθαι) dans les maisons. »

Il est évident qu'il s'agit ici du sacrifice de la messe; la défense n'aurait pas, autrement, de sens : car tout chrétien peut prier par-

(1) *Hist. gén.* t. IV, p. 733.
(2) NÉANDER, a. a. O. S. 328.
(3) BINTERIM, *Denkwurdigkeiten*. Bd. I, t. II, S. 386-414.
(4) THOMASSIN, *De nova et veteri Ecclesiæ disciplina*, P. I, lib. II, c. 1 et 2.
(5) HOLZER, *De proepiscopis Trevirensibus*, 1845, p. 1 sqq. Vgl. *Tübinger uartalschrift*. 1845, S. 572.
(6) Vgl. BINTERIM, a. a. O. S. 405, et *Tübinger Quartalschrift*. 1845, S. 573

tout où il le veut; les commentateurs grecs disent explicitement qu'il s'agit ici du sacrifice eucharistique.

CAN. LIX.

Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης.

« On ne doit pas lire dans l'église des psaumes composés par tel ou tel auteur, de même des livres qui ne sont pas canoniques, mais on ne doit lire que les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. »

Plusieurs hérétiques, entre autres Bardesanes, Paul de Samosate et Apollinaire, avaient composé des psaumes, c'est-à-dire des chants religieux. Pour qu'ils ne puissent s'introduire dans l'Église orthodoxe, le synode de Laodicée prohibe tous les cantiques faits par tel ou tel auteur, c'est-à-dire tous les cantiques qui n'ont pas été positivement approuvés. Lüft remarque également que le synode de Laodicée ne saurait avoir eu la pensée d'interdire tous les psaumes et les cantiques qui ne seraient pas extraits de la Bible; car, même après le synode de Laodicée, nous voyons que l'Église a introduit dans sa liturgie des hymnes composées par des chrétiens, par exemple par Prudentius Clemens et par S. Ambroise[1].

CAN. LX.

Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς Διαθήκης· α'. Γένεσις κόσμου. β'. Ἔξοδος ἐξ Αἰγύπτου. γ' Λευιτικόν. δ'. Ἀριθμοί. ε'. Δευτερονόμιον. ς'. Ἰησοῦ τοῦ Ναυή. ζ'. Κριταί, Ῥούθ. η'. Ἐσθήρ. θ'. Βασιλειῶν α' καὶ β'. ι'. Βασιλειῶν γ' καὶ δ'. ια'. Παραλειπομένων α' καὶ β'. ιβ'. Ἔσδρας α' καὶ β'. ιγ'. Βίβλος ψαλμῶν ρν'. ιδ'. Παροιμίαι Σολομῶντος. ιε'. Ἐκκλησιαστής. ις'. Ἆσμα ᾀσμάτων. ιζ'. Ἰώβ. ιη'. Δώδεκα προφῆται. ιθ'. Ἡσαίας. κ'. Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί. κα'. Ἰεζεκιήλ. κβ'. Δανιήλ. Τὰ δὲ τῆς καινῆς Διαθήκης ταῦτα· Εὐαγγέλια τέσσαρα, κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λοῦκαν, κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις ἀποστόλων. Ἐπιστολαὶ καθολικαὶ ἑπτά· Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία. Ἐπιστολαὶ Παύλου δεκατέσσαρες· πρὸς Ῥωμαίους μία, πρὸς Κορινθίους δύο, πρὸς Γαλάτας μία, πρὸς Ἐφεσίους μία, πρὸς Φιλιππησίους μία, πρὸς Κολοσσαεῖς μία, πρὸς Θεσσαλονικεῖς δύο, πρὸς Ἑβραίους μία, πρὸς Τιμόθεον δύο, πρὸς Τίτον μία, πρὸς Φιλήμονα μία.

« Voici les livres de l'Ancien Testament que l'on doit lire : 1° la

(1) Lufh. *Liturgik.* Bd. II, S. 138.

Genèse du monde ; 2° l'Exode de l'Egypte ; 3° le *Leviticon* ; 4° les *Arithmées* (Nombres) ; 5° le *Deuteronomium ;* 6° *Jesus Nave* (Josué) ; 7° les Juges, Ruth ; 8° Esther ; 9° le Premier et le Second des Rois ; 10° le Troisième et le Quatrième des Rois ; 11° le Premier et le Second des *Paraleipomena* (Chronique) ; 12° le Premier et le Second d'Esdras ; 13° le Livre des 150 Psaumes ; 14° les Proverbes de Salomon ; 15° l'Ecclésiaste (le Prédicateur) ; 16° le Cantique des Cantiques ; 17° Job ; 18° les Douze prophéties ; 19° Isaïe ; 20° Jérémie et Baruch, les *Threni* et les Lettres (d'après Zonare : la Lettre) ; 21° Ezéchiel ; 22° Daniel. — Ceux du Nouveau Testament sont les suivants : quatre Evangiles d'après Matthieu, d'après Marc, d'après Luc et d'après Jean ; l'Histoire des apôtres ; les sept Lettres catholiques, c'est-à-dire une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean et une de Jude ; quatorze Lettres de Paul : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Ephésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, une aux Hébreux, une à Timothée, une à Tite et une à Philémon. »

Dans ce tableau des livres canoniques, qui se rapproche beaucoup de celui qui a été donné dans le 84e (85e) canon apostolique [1], il manque : *a*) pour l'Ancien Testament les livres de Judith, Tobie, la Sagesse, Jésus, Sirach et les Machabées ; *b*) pour le Nouveau Testament l'Apocalypse de Jean. Ces omissions doivent d'autant moins nous étonner que, même au IVe siècle, les Pères de l'Église (par exemple, S. Athanase) ne donnent pas ordinairement, en faisant le tableau de la sainte Écriture, les livres deutéro-canoniques ; ils se contentent de donner la liste des livres proto-canoniques [2]. On peut dire la même chose de l'Apocalypse de S. Jean, qui au IVe siècle était regardée par beaucoup de gens comme apocryphe [3].

Spittler a composé, sur ce canon de Laodicée, une dissertation spéciale dans laquelle il veut prouver que ce canon ne provient pas du synode de Laodicée lui-même ; mais qu'il a été plus tard rattaché aux canons de ce synode et qu'il n'est autre que la reproduction du 85e canon apostolique [4].

---

(1) La plus grande différence entre eux consiste en ce que le tableau donné par les canons apostoliques renferme trois livres des Machabées, et ajoute aux livres du Nouveau Testament deux lettres de Clément de Rome, et les huit livres des Constitutions apostoliques.

(2) Herbst-Welte, *Einleitung in's A. T.* Thl. I, S. 31 ff. — Lucke, *Einleitung in die Offenbarung Johannis* 1832, S. 335.

(3) Feilmoser, *Einleitung in s. N. T,* 2te Aufl. S. 575. — Hug, *Einleitung* 3te Aufl. Bd. II, S. 587 f.

(4) Elle a été réimprimée dans ses Œuvres complètes : *Sämmtl. Werken herausg.* von K. Wachter. Bd. VIII, S. 66 ff.

Ses motifs pour établir cette proposition sont les suivants :

α) Dans sa traduction des canons de Laodicée, Denys le Petit n'a pas inséré ce canon [1]. On pourrait, il est vrai, dire, avec Dalleus et Van Espen, que Denys le Petit n'a pas donné ce tableau des livres bibliques, parce qu'Innocent I[er] en avait donné un autre à Rome, où il composait son travail, et celui-ci était généralement adopté [2]; mais on sait que Denys le Petit se montre toujours traducteur très-exact [3]. Et, en outre,

β) Ce canon ne se trouve pas non plus dans Jean d'Antioche [4], qui a édité une des plus anciennes et des plus estimées collections des canons grecs. Jean d'Antioche [5] ne pouvait avoir les mêmes motifs que Denis pour ne pas insérer ce 60[e] canon.

γ) Enfin, au VI[e] siècle, Martin, évêque de Braga, a bien inséré dans sa collection (c. 67) les cinquante-neuf premiers canons de Laodicée; mais il n'a pas inséré le 60[e] [6] et la traduction d'Isidore ne paraît pas (?) avoir eu à l'origine ce canon [7]. Cet argument de Spittler a été adopté par Herbst dans la *Tubinger theologischen Quartalschrift* (1823, S. 44 ff.); Fuchs [8] et d'autres historiens l'ont aussi adopté; Schröckh a fait contre cette opinion l'observation suivante, qu'il n'a présentée, du reste, qu'avec quelque hésitation : il dit que, puisque le synode de Laodicée avait ordonné dans son 59[e] canon de ne lire à l'église que les livres canoniques, on s'explique très-bien que le synode ait donné dans le canon suivant une liste exacte et complète de ces livres canoniques. A cette observation de Schröckh, on pourrait encore joindre les deux suivantes : 1° le canon de la Bible donné par le synode de Laodicée et celui qui se trouve dans les canons apostoliques n° 85 sont loin d'être authentiques, ainsi que Spittler le suppose; il y a

(1) Il ne saurait être question d'une autre traduction latine des canons qui est plus ancienne, c'est-à-dire de la *Prisca :* car celle-ci ne donne aucun des canons de Laodicée.

(2) VAN ESPEN, *Commentar.* l. c. p. 176.

(3) Vgl. *Tübinger Quartalschrift* 1823, S. 44. — SPITTLER, a. a. O. S. 103.

(4) SPITTLER, a. a. O. S. 91 ff.

(5) La collection de Jean d'Antioche a été imprimée dans Justelli, *Bibliotheca juris canonici,* Paris, 1661, t. II, p. 600.

(6) HARD. t. III, p. 398. — SPITTLER, a. a. O. S. 120 ff.

(7) SPITTLER, a. a. O. S. 110 ff. a. 121 f. Les Ballérini ont montré que ce 60[e] canon se trouvait, il est vrai, dans quelques anciens manuscrits de la traduction d'Isidore; mais ils avouent que ces manuscrits ont été altérés de diverses manières ; il ne se trouve pas, au contraire, dans d'autres manuscrits. Cf. LEONIS *Opp.* t. III, p. 441, n. 48.

(8) FUCHS, *Bibliotek der Kirchenvers.* II, S. 336.

entre eux des différences considérables au sujet de l'Ancien Testament de même qu'au sujet du Nouveau; c'est ce qui a été indiqué plus haut dans une note; 2° les deux *argumenta ex silentio* mis en avant par Spittler, c'est-à-dire le fait de l'absence de ces canons dans Denys le Petit, dans Jean d'Antioche et Martin de Braga [1] ne contre-balancent pas, à mon avis, l'autorité des très-nombreux manuscrits qui ont ce canon [2]. Il est vrai que plusieurs anciens auteurs ne citent que cinquante-neuf canons de Laodicée; mais ce fait ne prouve rien en faveur de l'opinion émise par Spittler : car Spittler lui-même avoue que, dans plusieurs anciens manuscrits, le 59ᵉ canon renferme aussi le 60ᵉ actuel, et cela parce que l'un et l'autre traitent, en effet, de la même matière; on s'explique donc très-bien que certains auteurs n'aient compté que cinquante-neuf canons de Laodicée, sans qu'ils aient pour cela oublié le 60ᵉ canon actuel [3].

§ 94.

SYNODE DE GANGRES.

A la même époque que se tint le synode de Laodicée, il se tint aussi un autre synode dans l'Asie Mineure, à Gangres, métropole de la Paphlagonie; on ne peut guère déterminer la date précise de ce synode; tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il se tint vers le milieu du IVᵉ siècle. Nous avons de ce synode vingt canons et une lettre synodale adressée aux évêques de l'Arménie.

Dans la suscription de cette lettre, les évêques Eusèbe, Ælianus, Eugenius, Olympius, Bitinicus, Gregorius, Philetus, Pappus, Eulalius, Hypatius, Proairesius, Basilius et Bassus se donnent comme les membres du synode; mais on n'indique pas les diocèses de ces évêques. On trouve quelques autres noms dans cer-

(1) Lorsque Martin de Braga fit sa collection de différents canons, tirés de différents conciles, l'Église d'Occident avait déjà un canon de la Bible plus complet que celui du synode de Laodicée; Martin de Braga pouvait d'autant mieux ne pas insérer ce 60ᵉ canon de Laodicée, qu'il n'a pas inséré tous les canons de ce même synode. Ce que Spittler ajoute pour rendre son hypothèse vraisemblable, à savoir que la collection d'Isidore ne paraît pas avoir eu, à l'origine, ce canon, me semble trop vague et sans fondement; comme, d'un autre côté, l'omission du 60ᵉ canon de Laodicée par Denys le Petit, s'explique par ce que disent Dalléus et Van Espen, il ne reste plus, à proprement parler, que l'omission constatée dans Jean d'Antioche.

(2) Spittler, a. a. O. S. 79.

(3) Vgl. Spittler, a. a. O. S. 72 et 76.

tains manuscrits de la traduction latine que Denys le Petit a faite de ces canons; ainsi, en particulier, le nom d'Osius de Cordoue; mais c'était bien certainement par erreur : car les manuscrits grecs et plusieurs manuscrits latins, de même que la *Prisca*[1], ne portent pas son nom[2], et, en outre, Osius était bien certainement mort à l'époque où s'est tenu le synode de Gangres. C'est donc bien à tort que Baronius[3] et Binius[4] ont prétendu qu'Osius évêque de Cordoue avait présidé le synode au nom du pape : car, même en supposant que ces manuscrits latins n'aient pas donné une fausse indication en mettant le nom d'Osius de Cordoue avec ceux des évêques qui assistèrent au synode de Gangres, on ne pourrait cependant pas en conclure qu'Osius ait présidé le synode en question; ces manuscrits en effet ne placent pas le nom d'Osius *primo loco*, mais seulement après quelques autres noms[5].

Le *Libellus synodicus* indique comme ayant exercé les fonctions de président au synode de Gangres un certain Dius[6]. Les Ballérini ont supposé que le véritable nom de cet évêque devait être βίος[7], et que par la faute de quelques copistes ce nom de βίος a été écrit, Εὐσέβιος et, en effet, ce nom se trouve *primo loco* dans la suscription de la lettre synodale de Gangres. On ne sait, il est vrai, de quel Eusèbe il s'agit, et pour le savoir il faudrait d'abord fixer la date du synode de Gangres. Les uns supposent que c'est Eusèbe de Constantinople, auparavant évêque de Nicomédie; d'autres, et en particulier les Ballérini, croient qu'il s'agit d'Eusèbe archevêque de Césarée en Cappadoce (de 362 à 370), le prédécesseur de S. Basile le Grand.

Il est dit dans la lettre synodale de Gangres que[8] « le synode s'était réuni au sujet de quelques affaires ecclésiastiques et pour examiner en particulier l'affaire d'Eustathe; il avait trouvé que beaucoup de choses illégales avaient été faites par les eustathiens;

---

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 1152.
(2) Voyez sur ce point Van Espen dans son *Commentarius in canones*, etc. l. c. p. 129; de même les Ballérini dans leur édition des *Œuvres de S. Léon*, t. III, p. 24.
(3) Baronii *Annales*, t. III, ad annum 361, nº 44.
(4) Dans ses notes sur le synode de Gangres; dans Mansi, t. II, p. 1115.
(5) Voyez sur cette question Van Espen, l. c. p. 129.
(6) Dans Mansi, t. II, p. 1121.
(7) Voyez leur édition des *Œuvres de S. Léon*, t. III, p. xxiv.
(8) Cette lettre a été imprimée dans Mansi, *Collect. concil.* t. II, p. 1095. — Hard, *Collect. Concil.* t. I, p. 530. — Bruns. *Bibliot. ecclesiastica seu canones apostol. et concil.* 1839, P. I, p. 106.

c'est pour cela qu'il avait cherché à remédier au mal causé par lui (c'est-à-dire par Eustathe). » La lettre énumère ensuite, comme il suit, les désordres dont les eustathiens se sont rendus coupables.

1) Comme les eustathiens condamnent le mariage et soutiennent que toute personne mariée ne peut plus espérer en Dieu, ils ont détruit plusieurs unions, et comme la continence a manqué à plusieurs de ceux qui se sont ainsi séparés, ils ont été la cause d'adultères.

2) Ils ont fait que plusieurs ont abandonné les assemblées des fidèles pour la célébration du culte divin, afin de former des réunions particulières.

3) Ils méprisent la manière ordinaire de s'habiller et en ont introduit une autre (probablement en harmonie avec leurs idées d'ascétisme et de vie religieuse).

4) Ils prétendent qu'étant les saints κατ' ἐξοχὴν, ils ont droit aux prémices des fruits que l'on porte à l'église.

5) Les esclaves abandonnent leurs maîtres et les méprisent, parce qu'ils se font des illusions à cause de leur nouvelle manière de s'habiller (c'est-à-dire à cause de leur *habitus asceticus* ou bien *monasticus*).

6) Les femmes portent maintenant des habits d'hommes et croient que c'est un moyen d'acquérir la justice; plusieurs vont même jusqu'à se couper les cheveux sous prétexte de piété.

7) Ils jeûnent le dimanche, et, par contre, ils mangent les jours de jeûne prescrits par l'Église.

8) Quelques-uns prohibent tout usage de viande.

9) Ils ne veulent pas prier dans les maisons de gens mariés.

10) Ils ne veulent pas participer aux sacrifices (c'est-à-dire aux sacrifices eucharistiques) dans les maisons de gens mariés.

11) Ils méprisent les prêtres mariés et ne veulent pas prendre part à leurs sacrifices.

12) Ils méprisent le service divin (*synaxeis*), fait en l'honneur des martyrs [1], de même que ceux qui y prennent part.

13) Ils croient que les riches qui n'abandonnent pas tout ne doivent plus avoir d'espoir (d'aller au ciel).

---

(1) Par suite d'une faute d'impression qui s'est glissée dans Mansi, t. II, p. 1101, on n'a pas inséré les mots καὶ τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων, ce que Fuchs n'a pas remarqué dans la *Bibliotek der Kirchenv*. Bd. II, S. 310.

« En outre, ils enseignent beaucoup d'autres choses qui ne sont pas fondées en raison, ils ne s'entendent même pas entre eux, et chacun d'eux soutient ce qui lui semble bon. Le concile les condamne et les déclare exclus de l'Église; dans le cas où ils reviendraient à de meilleurs sentiments et anathématiseraient leurs erreurs, ils doivent être reçus. »

Ce que nous avons donné peut être regardé comme le résumé des canons du synode de Gangres, car ces canons ne contiennent guère que la condamnation des erreurs émises par les eustathiens [1].

Ils sont ainsi conçus :

CAN. I.

Εἴ τις τὸν γάμον μέμφοιτο, καὶ τὴν καθεύδουσαν μετὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, οὖσαν πιστὴν καὶ εὐλαβῆ, βδελύσσοιτο ἢ μέμφοιτο, ὡς ἂν μὴ δυναμένην εἰς βασιλείαν εἰσελθεῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un méprise l'état de mariage et méprise et blâme la femme qui vit avec son mari, quand même elle serait chrétienne et pieuse, et s'il croit qu'elle ne peut pas entrer dans le royaume (de Dieu), qu'il soit anathème. »

Gratien a inséré deux fois ce canon dans sa collection; une première fois d'après la traduction faite par Isidore dans c. 12, dist. xxx, et une seconde fois, d'après la traduction de Denys le Petit, dans c. 8, dist. xxxi. Dans ce dernier endroit, Gratien suppose, à tort, que ce canon condamne le mariage du prêtre, et il croit encore, par erreur, qu'il a été décrété contre les manichéens [2], tandis que ce canon fut, en réalité, dirigé contre Eustathius et contre ceux qui voulaient faire régner partout la vie monastique.

CAN. II.

Εἴ τις ἐσθίοντα κρέα (χωρὶς αἵματος, καὶ εἰδωλοθύτου καὶ πνικτοῦ) μετ' εὐλαβείας καὶ πίστεως κατακρίνοι, ὡς ἂν διὰ τὸ μεταλαμβάνειν ἐλπίδα μὴ ἔχοντα, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un condamne celui qui mange de la viande (mais qui s'abstient de manger du sang ou bien des mets immolés aux idoles,

---

(1) Ces canons ont été imprimés dans toutes les collections des conciles, en particulier dans MANSI, t. II, p. 1001 sqq. — HARD. t. I, p. 154 sqq.; de même dans BRUNS, l. c. p. 107 sqq.

(2) Cette double erreur de Gratien a été remarquée et blâmée par les correcteurs romains dans leur note sur c. 8, dist. xxxi; voyez l'éd. du *Corpus juris canonici*, par Böhmer.

ou bien des animaux étouffés), et qui est chrétien et pieux, et s'il croit qu'il n'y a plus pour lui d'espoir de salut, qu'il soit anathème. »

Ce canon, de même que le précédent, n'est pas dirigé contre les gnostiques ou les manichéens, mais bien contre une nouvelle école d'un ascétisme peu éclairé et empreint d'exagération, qui partageait jusqu'à un certain point les erreurs des anciens gnostiques et des anciens manichéens sur le caractère satanique de la matière. Nous voyons, en outre, qu'à l'époque du synode de Gangres, l'ordonnance des apôtres au sujet du sang et des animaux étouffés était encore en vigueur. Elle continue à avoir encore force de loi dans l'Église grecque, ainsi que le prouvent les encologies de cette Église. Au moyen âge, le commentateur des canons grecs, Balsamon, expliquant le 63e canon apostolique[1] reproche aux Latins de ne plus observer ce précepte. S. Augustin nous montre dans son écrit *contra Faustum* (lib. XXXII, c. 13) ce que l'on pensait sur cette question dans l'Église latine, vers l'an 400; S. Augustin dit que les apôtres avaient donné cette défense pour unir les juifs et les païens dans une nouvelle arche de Noé; mais toute barrière entre les juifs et les païens ayant été supprimée, cette défense, au sujet du sang et des animaux étouffés, n'avait plus de raison d'être, aussi n'était-elle plus observée que par quelques-uns. Du reste, même au VIIIe siècle, le pape Grégoire III défendit, sous peine de quarante jours de pénitence, de manger du sang ou des animaux étouffés[2].

Gratien a inséré ce canon (c. 13, dist. XXX.)

CAN. III.

Εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκοι καταφρονεῖν δεσπότου, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότῃ ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un, sous prétexte de piété, pousse un esclave à mépriser son maître et à refuser de le servir, au lieu de rester un serviteur plein de bonne volonté et de respect pour son maître, qu'il soit anathème. »

Ce canon, de même que les paroles si explicites de la lettre synodale du synode de Gangres, font voir que plusieurs esclaves

---

(1) Dans BEVEREG. *Pandectæ canonum*, t. I, p. 41.
(2) Voyez les canons pénitentiaires de Grégoire III, c. 29; dans HARD. t. III, p. 1876.

chrétiens, entraînés par les eustathiens, avaient pris l'habit monastique et s'étaient, de leur propre volonté, soustraits à l'obéissance qu'ils devaient à leur maître pour pouvoir vivre comme des ascètes. Ce canon s'harmonise très-bien avec l'enseignement de S. Paul (I. *Tim.* 6, 1, et *Tit.* 2, 9-10).

Ce canon a été inséré deux fois dans le *Corpus juris*, c'est-à-dire c. 37, causa 17, q. 4, d'après la traduction d'Isidore, et c. 38, d'après la collection de Martin, évêque de Braga.

CAN. IV.

Εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un pense, au sujet d'un prêtre marié, que l'on ne doit pas prendre part au service divin lorsque c'est lui qui le célèbre, qu'il soit excommunié. »

On sait que, d'après l'Église des premiers siècles, de même que d'après l'Église grecque contemporaine, les clercs qui, avant leur ordination, sont mariés, peuvent continuer à vivre dans le mariage. Le canon actuel parle de ces clercs qui, ayant une femme, continuent à vivre avec elle ; Baronius [1] et Binius [2] se sont efforcés, mais sans pouvoir atteindre le but qu'ils se proposaient, de prouver qu'il s'agit dans ces canons des clercs qui ont des femmes, mais qui ne vivent plus avec elles depuis l'ordination qu'ils ont reçue. La règle du célibat ecclésiastique n'a nullement besoin d'être défendue par de tels sophismes et par d'aussi mauvaises interprétations des textes.

Le prétendu *Codex Ecclesiæ romanæ*, édité par Quesnel, qui n'est cependant pas d'origine romaine, mais bien d'origine française, ainsi que les Ballérini l'ont démontré [3], ne contient pas ce canon ; aussi ne renferme-t-il que dix-neuf canons du synode de Gangres [4].

CAN. V.

Εἴ τις διδάσκοι τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ εὐκαταφρόνητον εἶναι, καὶ τὰς ἐν αὐτῷ συνάξεις, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un enseigne qu'il faut mépriser la maison de Dieu, de même que les réunions qui s'y tiennent, qu'il soit anathème. »

Dans Gratien (c. 10, dist. xxx).

---

(1) *Annales*, t. III, ad annum 361, nº 55.
(2) Voyez les notes de Binius sur ce passage dans Mansi, t. II, p. 1117.
(3) Dans leur édition des *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 124, 685, 755.
(4) Cf. Van Espen, l. c. p. 131.

CAN. VI.

Εἴ τις παρὰ τὴν ἐκκλησίαν ἰδίᾳ ἐκκλησιάζοι, καὶ καταφρονῶν τῆς ἐκκλησίας, τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐθέλοι πράττειν, μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un, ne voulant pas aller à l'église, tient une église (réunion) privée, et, méprisant l'Eglise, veut faire ce que seule elle a le droit de faire, sans qu'un prêtre délégué par l'évêque assiste à la réunion, qu'il soit anathème. »

Ce canon a été inséré dans Gratien c. 11, dist. xxx.

Ces deux derniers canons défendent les réunions privées qui se font dans un but religieux, de même que le service divin qui se célébrerait dans ces réunions. La lettre du synode de Gangres indique, dans son second point, que par un esprit d'orgueil les eustathiens se regardaient comme les saints et les purs, et que, ne voulant pas se mêler au reste des fidèles, ils aimaient mieux se réunir entre eux pour célébrer le service divin. D'après les points 9, 10 et 11 de cette même lettre synodale, il paraîtrait que les eustathiens évitaient surtout d'assister aux offices de la paroisse, lorsqu'ils étaient célébrés par des clercs mariés (soit prêtres, soit évêques). Ces mots du 6e canon : « μὴ συνόντος τοῦ πρεσβυτέρου κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου » pourraient faire croire que, dans leurs réunions privées, les eustathiens n'admettaient pas de prêtre ; il est cependant plus probable, puisqu'ils ne rejettaient pas le sacerdoce en lui-même, mais simplement les prêtres mariés, que les eustathiens avaient, dans leur secte, des prêtres qui avaient renoncé au mariage et qui célébraient le service divin dans ces réunions privées. Le texte du 6e canon cité plus haut ne détruit pas ce sentiment, car cette addition, κατὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, tend, au contraire, à prouver que les eustathiens avaient des prêtres qui exerçaient sans la permission de l'évêque. C'est ainsi que Balsamon et les autres commentateurs grecs ont interprété ce canon, et Van Espen est, sur ce point, tout à fait d'accord avec eux[1].

CAN. VII.

Εἴ τις καρποφορίας ἐκκλησιαστικὰς ἐθέλοι λαμβάνειν, ἢ διδόναι ἔξω τῆς ἐκκλησίας παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐγκεχειρισμένου τὰ τοιαῦτα, καὶ μὴ μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἐθέλοι πράττειν, ἀνάθεμα ἔστω.

(1) Van Espen, *Commentar.* etc. p. 132.

« Si quelqu'un veut garder pour lui les fruits offerts à l'église, ou bien s'il veut les donner sans l'assentiment de l'évêque ou de son fondé de pouvoir, en dehors de l'église (c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas employés au service de l'église), et s'il veut agir sans son consentement (sans celui de l'Evêque), qu'il soit anathème. »

CAN. VIII.

Εἴ τις διδοῖ ἢ λαμβάνοι καρποφορίαν παρεκτὸς τοῦ ἐπισκόπου, ἢ τοῦ ἐπιτεταγμένου εἰς οἰκονομίαν εὐποΐίας, καὶ ὁ διδοὺς, καὶ ὁ λαμβάνων, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un donne ou prend pour lui, sans l'assentiment de l'évêque ou de celui qui est chargé par l'évêque de l'administration des dons provenant de la libéralité, une semblable oblation de fruits, celui qui donne et celui qui reçoit seront également frappés d'anathème. »

Voyez, au sujet de ce canon, le quatrième point de la lettre du synode de Gangres, de même que le 4e canon apostolique et le 24e canon du synode d'Antioche tenu en 341 (dans le 1er volume, p. 512)

CAN. IX.

Εἴ τις παρθενεύοι ἢ ἐγκρατεύοιτο, ὡς ἂν βδελύττων ὄντων τῶν γάμων ἀναχωρήσας, καὶ μὴ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ ἅγιον τῆς παρθενίας, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un vit en dehors du mariage ou dans la continence à cause du mépris qu'il a pour le mariage, et non pas à cause de la beauté et de la sainteté de la virginité, qu'il soit anathème. »

CAN. X.

Εἴ τις τῶν παρθενευόντων διὰ τὸν Κύριον, κατεπαίροιτο τῶν γεγαμηκότων, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un de ceux qui s'abstiennent du mariage à cause du Seigneur se montre plein d'orgueil vis-à-vis de ceux qui sont mariés, qu'il soit anathème. »

Les Pères apostoliques Clément de Rome [1] et Ignace d'Antioche [2] avaient déjà enseigné que la virginité était sans mérite lorsqu'elle n'était pas accompagnée d'humilité; ces deux canons ont été insérés par Gratien c. 4 et 5, distinct. xxx, et c. 9, distinct. xxxi.

(1) I *Epist. ad Corinth.* 38.
(2) *Epist. ad Polyc.* c. 5.

CAN. XI.

Εἴ τις καταφρονοίη τῶν ἐκ πίστεως ἀγάπας ποιούντων, καὶ διὰ τιμὴν τοῦ Κυρίου συγκαλούντων τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ μὴ ἐθέλοι κοινωνεῖν ταῖς κλήσεσι, διὰ τὸ ἐξευτελίζειν τὸ γινόμενον, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un méprise ceux qui, avec un esprit de foi, font faire des agapes et y invitent, en l'honneur du Seigneur, leurs frères, et s'il ne veut pas répondre à ces invitations parce qu'il regarde la chose comme ayant trop peu d'importance, qu'il soit anathème. »

La lettre synodale de Gangres n'a pas mentionné le travers des eustathiens que condamne ce canon; Socrate et Sozomène, qui ont aussi fait connaître les errements des eustathiens, n'en disent non plus rien [1].

Par agapes il ne faut pas entendre ici, ainsi que Van Espen le fait justement remarquer, les agapes de l'Église primitive, mais bien des repas que de riches chrétiens faisaient faire pour les pauvres [2].

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris*, c. 1, dist. XLII.

CAN. XII.

Εἴ τις ἀνδρῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν περιβολαίῳ χρῆται, καὶ ὡς ἂν ἐκ τούτου τὴν δικαιοσύνην ἔχων, καταψηφίσοιτο τῶν μετ' εὐλαβείας τοὺς βήρους φορούντων, καὶ τῇ ἄλλῃ κοινῇ καὶ ἐν συνηθείᾳ οὔσῃ ἐσθῆτι κεχρημένων, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si, sous prétexte d'ascétisme, un homme revêt le *peribolaion* (le *pallium* des moines et des philosophes), et si, se croyant juste par ce fait même, il méprise ceux qui vivent dans la piété et portent cependant des habits de dessus (βήρους) et s'habillent comme tout le monde, qu'il soit anathème. »

Les βήροι (*lacernæ*) étaient les habits que les hommes portaient ordinairement par dessus la tunique; les περιβολαία, au contraire, étaient des manteaux grossiers comme ceux que les philosophes affectaient de porter pour montrer leur mépris pour toute espèce de luxe. Voyez sur ce point l'art. βήρός dans le *Thesaurus* de Suicer, et Walch, *Antiquitates pallii philosophorum* (p. 245). Socrate (II, 43) et la lettre synodale de Gangres (dans son 3e point), rapportent qu'Eustathe de Sébaste avait porté le manteau des philosophes, et avait prescrit à ses disciples de le porter aussi. Du reste,

(1) SOCRAT. *Hist. eccl.* II, 43. — SOZOM. *Hist. eccl.* III, 14

(2) VAN ESPEN, l. c. p. 133.

ce canon ne prohibe pas, d'une manière absolue, de porter cet habit monacal ; il condamne seulement les pensées d'orgueil et de superstition qu'il inspirait aux eustathiens [1].

Ce canon a été inséré par Gratien c. 15, distinct. xxx.

CAN. XIII.

Εἴ τις γυνὴ διὰ νομιζομένην ἄσκησιν μεταβάλλοιτο ἀμφίασμα, καὶ ἀντὶ τοῦ εἰωθότος γυναικείου ἀμφιάσματος, ἀνδρεῖον ἀναλάβοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme change ses habits et prend des habits d'homme, au lieu d'habits de femme, qu'elle soit anathème. »

La lettre synodale signale aussi cet abus dans son sixième point. Le Pentateuque (5 Moïse, 22, 5) avait déjà défendu de pareils travestissements et ne voulait pas que les personnes d'un sexe prissent les habits qui convenaient à l'autre; l'Église primitive se montra à son tour très-sévère à cet endroit [2]. Ces travestissements avaient lieu le plus souvent pour jouer des pièces de théâtre, ou par esprit de mollesse, ou par esprit de luxe, ou bien pour des motifs de débauche, etc. Par tant de motifs tout à fait opposés, les eustathiens avaient conseillé aux femmes de porter des habits d'homme, c'est-à-dire des habits de moine; ils voulaient montrer par là que, dans l'état de sainteté auquel ils étaient parvenus, il n'y avait plus de distinction entre l'homme et la femme [3]. Mais l'Église prohiba ce changement d'habits fondé sur de pareils motifs ; elle vit qu'ils étaient basés sur un esprit de superstition et d'orgueil. Gratien a inséré ce canon dans son décret c. 6. distinct. xxx.

CAN. XIV.

Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα, καὶ ἀναχωρεῖν ἐθέλοι, βδελυττομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si une femme abandonne son mari et veut se séparer de lui par dégoût de l'état de mariage, qu'elle soit anathème. »

Voyez le premier point de la lettre synodale. Il est évident, et

(1) Cf. VAN ESPEN, l. c. p. 133.
(2) TERTULL. *de Spectac.* c. 23.—CYPR. *Epist.* 61 *ad Euchratium.*—AMBROS. lib. IV, *Epist.* 15. — CHRYSOST. *Opp.* t. VII, p. 22; Vgl. la dissertation du docteur HÉFÉLÉ : *Der rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen, Tübinger Quartalschrift*, 1841, S. 400.
(3) Vgl. *Quartalschrift,* 1823, S. 192.

c'est ce que Van Espen a explicitement reconnu, qu'il ne s'agit pas ici du divorce proprement dit *a vinculo*, mais simplement d'une séparation de corps (*quoad thorum*). Il importe peu de savoir si cette séparation de corps avait lieu du consentement des deux parties, car dans quelque circonstance que cette séparation se fût produite, elle n'en était pas moins viciée par la base; elle était fondée, en effet, sur une erreur, à savoir que celui qui était marié ne pouvait pas aller au ciel. On ne doit donc pas arguer de ce canon contre la pratique ordinaire de l'Église catholique. Lorsque celle-ci permet à l'un des deux conjoints de quitter, avec le consentement de l'autre partie, l'état de mariage pour entrer dans l'état ecclésiastique ou même dans la vie religieuse, ce n'est pas parce que le mariage est en soi une mauvaise chose que l'Église permet cette séparation, mais c'est simplement à cause des avantages qu'offre la continence.

Gratien a inséré ce canon, c. 3, distinct. xxx, en suivant la traduction fautive d'Isidore; celui-ci suppose, à tort, qu'il s'agit dans ce canon *de soluto* VINCULO *conjugali*.

CAN. XV.

Εἴ τις καταλιμπάνοι τὰ ἑαυτοῦ τέκνα, καὶ μὴ τεκνοτροφοῖ, καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ πρὸς θεοσέβειαν τὴν προσήκουσαν ἀνάγοι, ἀλλὰ προφάσει τῆς ἀσκήσεως ἀμελοίη, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un abandonne ses enfants et ne les élève pas, s'il ne leur inspire pas, autant qu'il est en son pouvoir, la piété qui leur convient, mais si, sous prétexte d'ascétisme, il les abandonne, qu'il soit anathème. »

Ce canon a été inséré dans Gratien c. 14, distinct. xxx.

CAN. XVI.

Εἴ τινα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, ἀναχωροίη προφάσει θεοσεβείας, καὶ μὴ τὴν καθήκουσαν τιμὴν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔστω.

« Lorsque des enfants, particulièrement des enfants qui ont des parents chrétiens, les abandonnent sous prétexte de piété, et s'ils ne leur rendent pas l'honneur qui leur est dû, supposant que, par là, la piété des parents n'en sera que plus en honneur, qu'ils soient anathème. »

La traduction que nous avons donnée, fait voir que ces mots :

προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτοῖς τῆς θεοσεβείας ; *supposant que, par là, la piété des parents n'en sera que plus en honneur,* est l'expression des raisonnements des eustathiens, pour se dispenser de rendre à leurs parents l'honneur qui leur était dû. C'est ainsi qu'agissaient les pharisiens dont Jésus-Christ a dit dans S. Matthieu (15, 5-6) : *Vos autem dicitis, Quicumque dixerit patri vel matri : munus quodcumque est ex me tibi proderit, et non honorificabit patrem suum aut matrem suam, et irritum fecistis mandatum keipropter traditionem vestram.*

Ce canon a été inséré par Gratien c. 1, distinct. xxx.

CAN. XVII.

Εἴ τις γυναικῶν διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἀποκείροιτο τὰς κόμας, ἃς ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ὑπόμνησιν τῆς ὑποταγῆς, ὡς παραλύουσα πρόσταγμα τῆς ὑποταγῆς, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme se coupe les cheveux que Dieu lui a donnés pour lui rappeler sa dépendance, oubliant par là le précepte de cette dépendance, qu'elle soit anathème. »

Dans sa première lettre aux Corinthiens (11, 10,) l'apôtre S. Paul regarde les longs cheveux des femmes comme un voile que la nature leur a donné et comme un signe de leur dépendance vis-à-vis de l'homme; or, comme beaucoup d'eustathiennes ne voulaient pas, ainsi que le synode de Gangres nous l'apprend, entendre parler de cette dépendance et abandonnaient leur mari, elles faisaient aussi disparaître le signe de leur dépendance, c'est-à-dire leurs longs cheveux.

Un ancien proverbe dit : *duo si faciunt idem, non est idem.* Dans l'Église catholique, les femmes et les vierges qui entrent au couvent se font aussi couper les cheveux, mais elles ont pour cela de tout autres motifs que ceux dont les eustathiennes s'inspiraient. Les religieuses ne gardent pas leurs cheveux, parce que peu à peu les longs cheveux des femmes sont devenus une parure et une condition de la beauté ; les eustathiennes, au contraire, ne voyant dans les longs cheveux qu'un signe de la dépendance de la femme vis-à-vis du mari, et voulant abandonner le mari et l'état de mariage, se coupaient les cheveux. Voyez sur ce point Van Espen (*Commentar.* l. c. p. 135) et le sixième point de la lettre synodale de Gangres. Gratien a inséré ce canon, d'après la traduction inexacte d'Isidore, dans c. 2, distinct. xxx.

CAN. XVIII.

Εἴ τις διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἐν τῇ κυριακῇ νηστεύοι, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un, sous prétexte d'ascétisme, jeûne le dimanche, qu'il soit anathème. »

Voyez le septième point de la lettre synodale; ce canon a été inséré dans Gratien, c. 7, distinct. xxx.

CAN. XIX.

Εἴ τις τῶν ἀσκουμένων, χωρὶς σωματικῆς ἀνάγκης ὑπερηφανεύοιτο, καὶ τὰς παραδεδομένας νηστείας εἰς τὸ κοινὸν, καὶ φυλασσομένας ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραλύοι, ὑποικουροῦντος ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si, sans nécessité aucune, mais seulement par des motifs d'orgueil, un ascète n'observe pas les jeûnes de tradition qui sont observés par l'Eglise, (supposant) qu'il y a en lui une intelligence supérieure, qu'il soit anathème. »

Les mots ὑποικουροῦντος ἐν αὐτῷ τελείου λογισμοῦ présentent quelque difficulté. Nous les avons traduits par : *supposant qu'il y a en lui une intelligence supérieure*, c'est-à-dire que nous avons regardé ces mots comme traduisant la pensée des eustathiens. Van Espen est du même sentiment que nous [1]. Il traduit : *perfecta in eo residente ratione*, et il dit que c'est là une allusion à l'orgueil des eustathiens, qui croyaient comprendre mieux que personne le christianisme. Le commentateur grec Zonare est aussi de ce sentiment [2]. Mais, en revanche, Hardouin et Mansi sont d'un avis contraire; ils traduisent : *si deliberato consilio hæc jejunia improbet*, c'est-à-dire *si les eustathiens rejettent de propos délibéré les jeûnes de l'Église*. Ce canon a été inséré par Gratien, c. 8, distinct. xxx, mais il l'a été d'après une traduction fautive qui provient d'Isidore ou de Denys le Petit.

CAN. XX.

Εἴ τις αἰτιῷτο ὑπερηφάνῳ διαθέσει κεχρημένος, καὶ βδελυσσόμενος τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων, ἢ τὰς ἐν αὐτοῖς γινομένας λειτουργίας, καὶ τὰς μνήμας αὐτῶν, ἀνάθεμα ἔστω.

« Si quelqu'un critique orgueilleusement, ou d'une manière injurieuse, les *synaxeis* des martyrs, ou bien le service divin qui s'y fait, ou bien les mémoires des martyrs, qu'il soit anathème. »

---

(1) *Comment.* l. c. p. 136.
(2) Dans Bevereg. *Pandectæ*, t. I, p. 425.

Van Espen pense que les eustathiens ne voulaient pas assister au service divin avec tous les fidèles, parce qu'ils se regardaient comme trop parfaits pour se mêler à la foule. Si, dans le 20e canon, on parle en particulier des chapelles des martyrs, c'est que, dans l'ancienne Église, c'était là que se célébrait ordinairement le service divin en commun, au grand scandale des eustathiens [1].

En suivant cette explication, le mot de μαρτύρων n'indiquerait rien de particulier. Mais il est évident que le canon veut ici parler des sentiments de mépris que les eustathiens manifestaient surtout à l'égard des martyrs. (Voy. le douzième point de la lettre synodale). Fuchs a pensé que les eustathiens avaient avec les ariens quelques points de ressemblance, et comme ces derniers n'admettaient pas le service divin pour les morts il a pensé que les eustathiens avaient aussi partagé cette erreur [2]. On peut répondre qu'au lieu d'avoir avec les eustathiens certaines affinités, les ariens formaient au contraire avec eux, un contraste complet, c'est comme une doctrine relâchée mise en présence d'un rigorisme outré. S. Epiphane dit des ariens (*hæres.* 75, 3), qu'ils rejetaient la prière pour les morts; mais il ne dit pas qu'ils aient aussi refusé de célébrer les fêtes en l'honneur des saints et des martyrs. Il y a une grande différence entre la prière faite pour honorer un bienheureux et le *requiem* que l'on récite pour le soulagement de quelqu'un qui vient de mourir. On ne sait pas pourquoi les eustathiens refusaient d'honorer les martyrs; peut-être que se considérant eux-mêmes comme étant les saints par excellence, ils se croyaient aussi supérieurs aux martyrs, dont la plupart n'avaient été que des chrétiens ordinaires, dont quelques-uns même avaient vécu dans le mariage, ce qui était un signe évident de non-sainteté. Il faut remarquer enfin que le mot σύναξις désigne surtout une réunion faite en vue de célébrer l'office divin, ou bien désigne ce service divin lui-même; mais ici ce mot est pris comme synonyme de συναγωγὴ, c'est-à-dire comme désignant l'endroit où se célébrait le service divin, si bien que les mots συνάξεις τῶν μαρτύρων peuvent très-bien se traduire par *martyria* et ne doivent pas être confondus avec les λειτουργίαις dont parle un peu plus bas le même canon.

(1) *Comment.* l. c. p. 136.
(2) Dans Bevereg. *Pandectæ*, t. I, p. 425.

Le synode de Gangres a fait suivre ces vingt canons d'un épilogue qui a été souvent inscrit dans les anciens manuscrits comme un 21ᵉ canon. Cet épilogue est destiné à empêcher que les décrets du synode de Gangres ne soient faussement interprétés. Il est ainsi conçu :

EPILOGUS.

Ταῦτα δὲ γράφομεν, οὐκ ἐκκόπτοντες τοὺς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰς γραφὰς ἀσκεῖσθαι βουλομένους, ἀλλὰ τοὺς λαμβάνοντας τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀσκήσεως εἰς ὑπερηφανίαν, κατὰ τῶν ἀφελέστερον βιούντων ἐπαιρομένους τε καὶ παρὰ τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας καινισμοὺς εἰσάγοντας· ἡμεῖς τοιγαροῦν καὶ παρθενίαν μετὰ ταπεινοφροσύνης θαυμάζομεν, καὶ ἐγκράτειαν μετὰ σεμνότητος καὶ θεοσεβείας γινομένην ἀποδεχόμεθα, καὶ ἀναχώρησιν τῶν ἐγκοσμίων πραγμάτων μετὰ ταπεινοφροσύνης ἀγάμεθα, καὶ γάμου συνοίκησιν σεμνὴν τιμῶμεν, καὶ πλοῦτον μετὰ δικαιοσύνης καὶ εὐποιΐας οὐκ ἐξουθενοῦμεν, καί λιτότητα καὶ εὐτέλειαν ἀμφιασμάτων δι' ἐπιμέλειαν μόνον τοῦ σώματος ἀπερίεργον ἐπαινοῦμεν· τὰς δὲ ἐκλύτους καὶ τεθρυμμένας ἐν τῇ ἐσθῆτι προόδους ἀποστρεφόμεθα καὶ τοὺς οἴκους τοῦ Θεοῦ τιμῶμεν καὶ τὰς συνόδους τὰς ἐπ' αὐτοῖς, ὡς ἁγίας καὶ ἐπωφελεῖς ἀσπαζόμεθα, οὐ συγκλείοντες τὴν εὐσέβειαν ἐν τοῖς οἴκοις, ἀλλὰ πάντα τόπον τὸν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Θεοῦ οἰκοδομηθέντα τιμῶντες καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ συνέλευσιν εἰς ὠφέλειαν τοῦ κοινοῦ προσιέμεθα, καὶ τὰς καθ' ὑπερβολὴν εὐποιΐας τῶν ἀδελφῶν, τὰς κατὰ τὰς παραδόσεις διὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς τοὺς πτωχοὺς γινομένας μακαρίζομεν, καὶ πάντα, συνελόντας εἰπεῖν, τὰ παραδοθέντα ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα.

« Nous avons rédigé cet écrit, non pas pour exclure ceux qui, dans l'Eglise de Dieu, veulent suivre les pratiques de l'ascétisme, conformément aux règles de l'Ecriture sainte, mais (pour exclure) ceux qui n'ont que leur orgueil pour tout ascétisme, et qui veulent s'élever au-dessus de ceux qui mènent une vie ordinaire, et enfin qui veulent introduire des nouveautés également opposées à l'Ecriture sainte et aux canons ecclésiastiques. Nous aussi, nous avons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité; nous approuvons la continence lorsqu'elle n'est pas séparée de la piété et de la dignité. Nous comprenons que l'on s'éloigne des affaires du monde, lorsqu'on s'en éloigne par humilité, nous honorons l'état de mariage comme un état convenable, et nous ne méprisons pas la richesse qui accompagne la justice et la bienfaisance. Nous louons la simplicité et la commodité des habits, qui, sans trop d'artifices, servent à couvrir le corps, mais nous ne saurions approuver le progrès que l'on cherche à faire dans les habits pour favoriser la mollesse et le luxe. Nous sommes pleins de respect pour la maison de Dieu, et nous regardons comme saintes et comme profitables les réunions qui s y tiennent, mais nous ne confinons cependant pas la piété dans ces maisons ; nous vénérons tout endroit sur lequel on a bâti pour honorer le nom de Dieu (par conséquent les *martyria*). Nous approuvons le service divin qui se

fait en présence de tous les fidèles réunis dans la maison de Dieu, et nous n'avons que des louanges pour la grande libéralité des frères qui, conformément aux traditions, font, par l'intermédiaire de l'Eglise, du bien aux pauvres; et, pour tout dire en un mot, nous désirons que l'on observe dans l'Eglise tout ce qui est conforme aux saintes Ecritures et aux traditions apostoliques (c'est-à-dire les prescriptions et les usages παροδοθέντα-παραδόσεων.

Gratien a fait de cet épilogue deux canons qu'il a insérés c. 16, distinct. xxx, et c. 5, distinct. xli.

On voit qu'Eustathe et ses partisans ont donné lieu par leur ascétisme exagéré à la célébration du synode de Gangres. Socrate et Sozomène[1] pensent que cet Eustathe n'est autre que l'évêque de Sébaste, dont nous avons eu plus haut à parler comme de l'un des chefs du semi-arianisme. Ils le représentent comme un homme d'un ascétisme sévère, qui introduisit la vie monacale dans l'Asie Mineure et en Arménie, qui donna des règles pour un genre de vie très-sévère, pour la manière de s'habiller et de se nourrir, mais qui était aussi tombé dans des pratiques insensées et tout à fait en opposition avec les lois de l'Eglise. Socrate et Sozomène lui attribuent, en détail, précisément les mêmes opinions d'un rigorisme outré et d'un ascétisme mal entendu qui ont été censurés par le synode de Gangres, et leur témoignage a d'autant plus de poids qu'ils vivaient deux générations après Eustathe et que celui-ci était un de ces personnages fameux dont on parle longtemps après qu'ils sont morts.

Ces données de Socrate et de Sozomène sont confirmées par d'autres renseignements fournis par S. Basile le Grand. Celui-ci nous apprend qu'Eustathe de Sébaste penchait, en effet, vers la vie monacale [2]. Il avait été d'abord son ami ; mais, depuis, les nombreuses singularités d'Eustathe avaient déterminé S. Basile à se séparer de lui [3]. On voit, en outre, que cet Eustathe était évêque de Sébaste, en Arménie, et c'est précisément aux évêques de l'Arménie que le synode de Gangres adresse sa lettre synodale. C'est dire le cas qu'il faut faire d'une opinion émise par Baronius [4], par Elie Dupin [5] et par d'autres historiens : à savoir qu'il

(1) Socrat. *Hist. eccl.* II, 43. — Sozom. III, 14.
(2) Basil. M. *Epist.* 223, n. 3.
(3) Basil. M. *Epist.* 226 et 251.
(4) Baronii *Annales*, t. III, ad annum 361, n. 53.
(5) *Nouvel. Biblioth.* etc., t. II, p. 339, édit. Paris, 1693

s'agit ici d'un Eustathe autre que l'évêque de Sébaste, peut-être du moine Eutactus [1]. Il suffit de remarquer qu'elle n'a pour elle aucune preuve, quoique Tillemont ne se soit pas exprimé d'une manière défavorable au sujet de cette hypothèse [2].

On peut se demander, en outre, si les erreurs et les abus condamnés par le synode de Gangres étaient le fait d'Eustathe de Sébaste lui-même, ou bien s'il faut les mettre sur le compte de ses disciples. Ce dernier sentiment était celui de beaucoup de contemporains de Sozomène [3]. Parmi les historiens modernes, les bénédictins de Saint-Maur sont aussi du même avis [4]; mais, dans sa lettre synodale, le concile de Gangres ne parle pas seulement des partisans d'Eustathe (τῶν κατ'Εὐσταθίον), il parle aussi d'Eustathe lui-même (ὑπ'αὐτοῦ) [5].

D'après Sozomène (l. c. pag. 521), Eustathe aurait obéi aux injonctions du concile de Gangres et, quittant à toutes ces singularités, il se serait habillé comme les autres ecclésiastiques (c'est-à-dire qu'il aurait laissé l'habit monacal); mais Sozomène lui-même ne donne cette nouvelle que comme un bruit qui avait couru.

Revenons maintenant à ce qui concerne la date du synode de Gangres; Socrate (II, 43) dit que ce synode se tint après celui qui eut lieu à Constantinople en 360; à son tour, Sozomène prétend (IV, 24) qu'il s'est tenu avant le synode célébré à Antioche, en 341 ; on voit que Sozomène reste dans le vague et ne précise pas la question [6]. Un indice qui semble donner raison à ce que dit ce dernier historien, c'est que, dans la plupart des anciennes collections des canons, ainsi que dans celle de Denys, les canons du synode de Gangres sont placés immédiatement avant ceux du synode d'Antioche ; aussi plusieurs savants se sont-ils accordés à dire [7] que ce synode de Gangres a dû se tenir entre 325 et 341,

---

(1) S. Epiph. (*Hæres.* 40, 1) fait mention de cet hérétique.
(2) *Mémoires*, etc., t. IX, p. 296, n. 28, sur S. Basile.
(3) On trouvera de plus grands détails sur cette question dans la *Vita S. Basilii*, que les BB. de Saint-Maur ont insérée en tête du 3e volume de leur édition des *Œuvres de S. Basile*, c. v, nº 4 et sqq. Vgl. Walch, *Ketzerhistor.* Bd. III, S. 542 ff.
(4) Dans leur *Vita S. Basilii*, l. c
(5) Voyez plus haut, p. 173. — Vgl. Walch. a. a. O. S. 540.
(6) Cf. les notes de Valois sur Socrate, II, 43, et sur Sozom. IV, 24.
(7) Par ex. Blondel et Tillemont; Voyez Tillemont, l. c. p. 295, n. 27 sur S. Basile. Baronius le place aussi à une époque où Constantin le Grand et Osius de Cordoue vivaient encore. (*Annales*, t. III, ad annum 361, n. 4 5) Quant à la prétendue présence d'Osius au synode de Gangres, voyez plus haut, au commencement du présent paragraphe.

c'est-à-dire entre le synode de Nicée et celui d'Antioche; d'autant mieux que dans les actes du synode de Gangres, Eustathius n'est pas appelé évêque, ce que le synode n'eût pas manqué de faire si Eustathe avait été déjà revêtu du caractère épiscopal à l'époque où le synode s'est tenu.

Dom Ceillier a imaginé, au sujet de la date du synode de Gangres, une autre hypothèse ainsi conçue [1] : Dans les lettres où S. Basile le Grand se plaint d'Eustathe (*Epist.* 226 et 251), il ne fait pas la moindre allusion à la condamnation rendue contre Eustathe par le synode de Gangres. Il est donc probable que le synode de Gangres n'a été célébré qu'après l'époque où la lettre de S. Basile a été écrite, c'est-à-dire après l'année 376. On sait en outre que S. Pierre, le plus jeune frère de S. Basile, a été nommé en 380 évêque de Sébaste; ce fait coïnciderait très-bien avec la supposition qu'Eustathe a été déposé du siége de Sébaste par le synode de Gangres peu avant 380, et que S. Pierre a été nommé à sa place [2].

Enfin les Ballérini ont voulu prouver, à leur tour [3], que le synode de Gangres s'était tenu entre 362 et 370, et cela, parce que l'évêque Eusèbe, placé *primo loco* dans la suscription de la lettre de ce synode, et qui, selon toute probabilité, a présidé le synode, ne peut être qu'Eusèbe archevêque de Césarée en Cappadoce, le prédécesseur de S. Basile. Le siége de Césarée assurait, en effet, à son titulaire la primauté sur les provinces du Pont, de la Paphlagonie et de l'Arménie. — Cette supposition de la tenue du synode entre 362-370 coïncide aussi très-bien avec ce que dit Socrate, qui place le synode de Gangres après celui qui se tint à Constantinople en 360, et comme le *Libellus synodicus* rapporte que le synode de Gangres fut présidé par Dius, on peut très-bien supposer que ce Dius n'est autre qu'Eusèbe archevêque de Césarée.

---

(1) Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* t. IV, p. 735.
(2) Cet argument avait été déjà mis en avant par Valois dans ses notes sur Socrat. II, 43 ; mais Valois, tout à fait inconséquent en cela avec lui-même, n'en a pas moins donné raison à Sozomène pour ce qui concerne la date du concile de Gangres.
(3) Tillemont a très-bien montré (l. c. p. 342, n. 6, sur S. Grégoire de Nysse) que Pierre n'a jamais été appelé évêque avant l'année 380, et, d'un autre côté, il est certain qu'il a assisté en qualité d'évêque au 2e concile œcuménique tenu en 381. Mais rien ne prouve qu'il ait été le successeur immédiat d'Eustathe.
(4) Dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand,* t. III, p. 24.

Cette hypothèse est basée sur un fait qui n'est pas prouvé, à savoir que l'Eusèbe de la lettre synodale n'est autre qu'Eusèbe archevêque de Césarée. — Nous sommes donc en droit de dire, en terminant l'histoire du synode de Gangres, que la date précise de ce synode est encore à trouver.

LIVRE SEPTIÈME.

LE SECOND CONCILE ŒCUMÉNIQUE TENU A CONSTANTINOPLE EN 381.

§ 95.

CONVOCATION ET OUVERTURE DU SYNODE; SES MEMBRES ET SES PRÉSIDENTS.

Depuis la mort de l'empereur Constance, l'arianisme s'était de plus en plus affaibli en Occident ; mais en Orient, grâce à l'empereur Valens, il avait, au contraire, gagné en force et avec elle avait aussi reparu son intolérance. Constantinople offrait une fidèle image de la situation où se trouvait l'Orient, au point de vue religieux. Depuis quarante ans, le siége épiscopal de cette ville était au pouvoir des ariens, et la secte y était si puissante que les catholiques ne possédaient plus une seule des nombreuses églises de la ville. En 370, les catholiques cherchèrent à élire pour eux un évêque; mais cette tentative échoua, car l'empereur Valens se servit de la force armée pour chasser Evagrius, sur lequel le choix était tombé. Les orthodoxes de Constantinople se trouvant ainsi sans évêque, sans église et sans offices, virent leur nombre diminuer de jour en jour. Sur ces entrefaites mourut, en 378, l'empereur Valens. L'Orient fut alors gouverné par l'empereur Gratien, dont l'édit de tolérance permit aux catholiques de Constantinople d'avoir enfin à leur tête quelqu'un qui pût les diriger. Ce chef n'avait pas le titre d'évêque de Constantinople, il n'était qu'administrateur du diocèse; mais, en revanche, cette charge fut confiée, en 379, à l'un des plus illustres Pères de cette époque, à S. Grégoire de Nazianze. Pour pouvoir célébrer le service divin avec les catholiques de Constantinople restés fidèles à la foi, Grégoire transforma en église la maison de l'un de

ses parents, et il donna le nom d'*Anastasia* (résurrection) à cette pauvre chapelle; c'était bien, en effet, de la *résurrection* de l'Église de Constantinople qu'il s'agissait. S. Grégoire de Nazianze fut bon prophète, et la petite chapelle du début devint, par la suite, la célèbre église d'*Anastasia*. Mais plus Grégoire affermissait et répandait partout la foi de Nicée, grâce à sa magnifique éloquence et à son activité, plus il devint l'objet de la haine des hérétiques, qui ne se contentèrent pas de lui prodiguer toutes sortes d'injures et de moqueries, en particulier au sujet de sa pauvreté et de ce qu'ils appelaient *sa tournure de paysan*, mais qui essayèrent, à plusieurs reprises, de lui enlever la vie et qui allèrent même jusqu'à entrer de force, pendant la nuit, dans la chapelle d'*Anastasia*, au moment où S. Grégoire y célébrait le service divin. L'autel fut profané, le vin consacré fut mêlé de sang, et il se commit des brutalités de toutes sortes. Grégoire eut aussi beaucoup d'ennuis à supporter de la part de son faux ami Maxime. Celui-ci était originaire d'Alexandrie; il prétendait avoir confessé la foi dans une persécution, arriva à Constantinople en même temps que Grégoire, et joua dans cette ville le rôle d'ascète et de philosophe (cynique). Comme il affectait un très-grand zèle pour la foi de Nicée, Grégoire le prit chez lui, le fit manger à sa table et eut en lui une telle confiance qu'il alla même jusqu'à écrire un panégyrique en son honneur. Mais, au bout de quelque temps, Grégoire reconnut qu'il avait affaire à un intrigant, à un hypocrite et à un menteur, qui, appuyé par un parti de Constantinople et par Pierre, patriarche d'Alexandrie, travaillait à devenir évêque de Constantinople, et qui, en effet, se fit, quelque temps après, ordonner secrètement évêque. Il est vrai que le peuple le força à quitter la ville; mais Grégoire fut tellement impressionné de cette mésaventure que, voyant, d'un autre côté, sa santé trés-altérée, il voulut résigner ses fonctions. Les prières instantes des catholiques de Constantinople, et, en particulier, ce cri d'un bourgeois : « Ce n'est pas toi seulement que tu vas bannir de Constantinople, c'est aussi la foi en la Trinité qui disparaîtra de cette ville en même temps que toi, » déterminèrent Grégoire à promettre de rester jusqu'à ce que l'on eût institué un autre évêque[1].

---

(1) Voyez la dissertation du docteur Héfélé sur S. Grégoire de Nazianze dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer und Welte, Bd. IV, S. 736 ff.

A l'époque où Grégoire était placé à la tête des catholiques de Constantinople, l'empereur Gratien associait à l'empire son général Théodose et lui confiait le gouvernement de l'Orient. S'inspirant de ses convictions religieuses, et aussi de son expérience comme homme politique, Théodose se donna la mission de mettre fin aux discordes de l'Église, et de faire adopter par tous ses sujets la foi de Nicée; aussi, presque aussitôt après son avénement au trône, engagea-t-il tous ceux qui faisaient partie de son empire à embrasser la foi orthodoxe. Théodose étant venu à Constantinople dans les derniers mois de 380, obligea les ariens de cette ville à restituer aux orthodoxes toutes les églises et tous les biens des églises, et l'évêque arien de cette ville, Démophile, qui, ainsi que nous l'avons vu, s'était autrefois distingué sur le siége de Berhoé comme l'un des plus chauds partisans de l'arianisme, ayant réfusé d'obéir aux injonctions de l'empereur, qui lui ordonnait d'embrasser la foi orthodoxe, fut obligé de quitter la ville [1]. Le peuple de Constantinople demanda alors que Grégoire fût nommé évêque, et l'empereur se montra très-favorable à ce choix; mais Grégoire déclina l'offre.

Pour régulariser la situation religieuse de Constantinople et surtout pour faire dominer partout la foi de Nicée, de même que pour porter, en Orient, le dernier coup à l'arianisme et à la doctrine qui appliquait, à l'égard du Saint-Esprit, les principes posés par les ariens à l'égard du Fils [2], Théodose convoqua à Constantinople un grand synode qui se réunit au mois de mai 381, sous les consuls Eucharius et Evagrius [3], et qui a, dans l'Église, le rang de 2e concile œcuménique. Théodoret remarque que Théodose n'avait appelé à ce concile que les évêques de son empire [4], et, de fait, il n'y eut que des évêques de l'Orient à y prendre part [5]. Comme le pape Damase appartenait à l'empire de Gratien,

---

(1) SOCRAT. *Hist. eccl.* lib. V, 7. — SOZOM. *Hist. eccl.* lib. VII, 5.

(2) SOCRAT. V, 8.— GREGOR. NAZIANZ. *Carmen de vitâ,* vers. 1509 sqq. t. II, p. 753 sqq. éd. Paris, 1842. La traduction en vers latins (faite par Billius) donne, dans le vers 1513, comme principal motif de la convocation de ce synode : *Firmet ut thronum mihi,* c'est-à-dire l'affermissement de Grégoire sur le siége de Constantinople. Mais cette traduction est infidèle : car le texte grec porte : ὡς πήξοντες εὐσεβῆ λόγον, *ut stabiliant pietatis doctrinam.*

(3) SOCRAT. V, 8. La lettre de convocation écrite par l'empereur n'existe plus

(4) THÉOD. *Hist. eccl.* V, 6.

(5) La liste des évêques présents contient, il est vrai, le nom d'un latin, celui de l'espagnol Agrius Immontinensis, mais Hardouin a lui-même remarqué, dans une note insérée à la marge (*Collect. Concil.* t. I, p. 818), que cette manière de lire était inadmissible.

il est bien probable qu'il n'a été, en aucune manière, appelé au synode ; aussi n'y a-t-il pas paru et n'y a-t-il pas été représenté par des légats [1]. Tout porte donc à penser que Théodose n'avait pas eu l'intention de convoquer un concile général, mais simplement un concile des Églises d'Orient. Baronius et d'autres historiens ont voulu prouver que le pape Damase avait, à proprement parler, convoqué ce synode : car, d'après lui, les membres de ce synode auraient eux-mêmes déclaré « qu'ils s'étaient réunis à Constantinople, conformément à une lettre du pape Damase à l'empereur Théodose le Grand. »

Nous trouvons bien, il est vrai, cette phrase dans une lettre synodale conservée par Théodoret (l. c. V, 9); mais cette lettre synodale ne provient pas du concile dont nous nous occupons actuellement; elle appartient, ainsi que nous le verrons plus loin et ainsi que nous l'avons déjà dit dans le premier volume (page 5), à un second concile de Constantinople tenu en 382. Baronius cite aussi cette phrase du 6e concile général [2] : « Lorsque Macédonius répandait des erreurs au sujet du Saint-Esprit, Théodose et Damase s'opposèrent aussitôt à lui, et Grégoire (de Nazianze), de même que Nectaire (le successeur de Grégoire), réunirent alors un synode dans cette ville royale [3]. » Le passage est trop vague pour que l'on puisse en conclure que le pape Damase a convoqué le 2e concile œcuménique ; les mots : « Grégoire et Nectaire convoquèrent un synode, » contiennent même une erreur historique, car le concile ne fut convoqué ni par l'un ni par l'autre, et encore moins par les deux réunis ; l'un et l'autre, il est vrai, présidèrent successivement le concile de Constantinople, mais non pas dès le début, et c'est peut-être là ce que veut simplement dire le 6e concile général.

On avait d'abord espéré gagner à l'Église les macédoniens ou les pneumatistes ; aussi l'empereur invita-t-il leurs évêques au synode, et ils y vinrent au nombre de trente-six ; presque tous étaient des environs de l'Hellespont. Les plus célèbres

(1) La plus ancienne traduction latine des canons décrétés au 2e concile œcuménique de Constantinople contient, il est vrai, dans les signatures qui accompagnent les canons, les noms de trois légats romains, de Paschasinus, de Lucentius et de Bonifacius (dans Mansi, *Collect. Concil.* t. VI, p. 1176); mais c'est par erreur que ces noms se trouvent là ; ce sont ceux des légats qui, soixante-dix ans plus tard, assistèrent au 4e concile général.

(2) Baron. *Annales eccl.* ad annum 381, n. 19 et 20.

(3) Hard. t. III, p. 1419.

d'entre eux étaient Eleusius de Cyzique, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, et Marcianus de Lampsaque. Du côté des orthodoxes, il y avait cent cinquante évêques; il est vrai que ceux de l'Egypte et de la Macédoine arrivèrent un peu plus tard que les autres [1]. Les plus célèbres parmi les évêques orthodoxes étaient: Mélétius d'Antioche, arrivé à Constantinople quelque temps avant le concile, pour instituer Grégoire de Nazianze évêque de cette ville, Timothée évêque d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Gélase évêque de Césarée en Palestine et neveu de Cyrille, Ascholius évêque de Thessalonique, qui, peu de temps auparavant, avait baptisé l'empereur Théodose, lorsque celui-ci s'était trouvé malade [2]; Helladius de Césarée, le successeur de S. Basile le Grand; les Grégoire de Nazianze et de Nysse (celui-ci était le plus jeune frère de S. Basile), S. Pierre de Sébaste, Amphilochus d'Iconium, Optimus d'Antioche en Pisidie, Diodore de Tharse en Cilicie, S. Pélagius de Laodicée, S. Eulogius d'Edèse, Acacius de Bérée en Syrie, Isidore de Cyrus en Syrie et d'autres [3].

Meletius, évêque d'Antioche, exerça d'abord les fonctions de président; après sa mort il fut remplacé dans ces fonctions par

---

(1) Gregor. Nazianz. *Carmen de vita*, vers. 1509, p. 753 et vers. 1798 sqq. p. 769 dans le 2e volume de l'éd. de Paris de 1842. Dans ce dernier passage (c'est-à-dire au vers 1798 sqq.) Grég. dit explicitement que les Egyptiens et les Macédoniens s'étaient hâtés d'arriver pour rétablir la paix, lorsque, après la mort de Mélétius d'Antioche, la désunion s'était introduite dans le synode. On voit, par là, le cas qu'il faut faire des diverses hypothèses mises en avant pour expliquer cette tardive arrivée des Egyptiens et des Macédoniens. Cf. Baronius, ad annum 381, nos 19, 53. — Papebroch dans les *Acta SS.* 9 maii, p. 411, 419. (Tillemont, *Mémoires*, etc., t. IX, p. 332, n. 43, sur S. Grégoire de Nazianze.) Il est, du reste, possible que les Egyptiens et les Macédoniens aient été invités au synode en même temps que les autres évêques; mais que n'ayant pas immédiatement répondu à l'appel, on leur aurait, après la mort de Mélétius, adressé de nouvelles et pressantes sollicitations pour qu'ils ne retardassent pas leur arrivée.

(2) Socrat. V, 6.

(3) Théod. *Hist. eccl.* lib. V, 8.— Socrat. V, 8.— Sozom. VII, 7.— Denys le Petit et la *Prisca* donnent une liste des évêques présents au 2e concile œcuménique tenu à Constantinople; elle contient cent quarante-sept noms, et a été imprimée dans Hard. t. I, p. 814; dans Mansi, t. III, p. 568, et dans l'éd. des *Œuvres de S. Léon* par les Ballérini, t. III, p. 556. Entre autres noms qui manquent dans cette liste, on peut citer celui de S. Pierre évêque de Sébaste, et frère de S. Basile; il est rangé par Théodoret (l. c.) au nombre des membres du synode. En outre, Mélétius d'Antioche et Nectaire de Constantinople signent en même temps dans cette liste, et cependant ils n'ont pas été évêques à la même époque : car Nectaire ne fut nommé que quelque temps après la mort de Mélétius. Au sujet de ces listes de signatures, cf. Tillemont, *Mém.* etc., t. IX, p. 332, n. 42, sur S. Grégoire de Nazianze.

Grégoire de Nazianze [1], et celui-ci ayant à son tour donné sa démission, ce fut Nectaire, le successeur de Grégoire de Nazianze sur le siége de Constantinople, qui présida le concile [2]. Sozomène (VII, 7) prétend, en désaccord avec ces données, que les fonctions de président ont été exercées par Timothée d'Alexandrie conjointement avec Mélétius et Cyrille de Jérusalem ; tel aurait dû être, en effet, l'ordre suivi : car le patriarche d'Alexandrie passait avant celui d'Antioche ; mais Timothée n'étant pas arrivé pour le commencement du synode, Mélétius exerça sans conteste la présidence. Si, après son arrivée, le patriarche d'Alexandrie ne présida pas, et si l'évêque de Constantinople présida à sa place, cela vint de ce que le synode de Constantinople avait décrété dans son 3e canon que l'évêque de la nouvelle Rome devait avoir le premier rang immédiatement après l'évêque de l'ancienne Rome [3].

L'empereur assista à l'ouverture du synode, et, dans cette circonstance, il honora Mélétius d'une manière toute particulière. Lorsque Théodose n'était encore que général de Gratien, il rêva que Mélétius, évêque d'Antioche, le revêtait du manteau impérial et lui plaçait la couronne sur la tête [4] ; quelque temps après il fut, en effet, élevé à l'empire. Aussi lorsque les évêques présents au synode vinrent le visiter, il ordonna expressément que Mélétius lui fût présenté, étant très-désireux de savoir s'il reconnaîtrait ce Mélétius qu'il avait déjà vu en songe. Il le reconnut aussitôt, et, venant à lui avec le plus grand respect, il lui baisa les yeux, la poitrine, la tête et les mains, et il lui raconta le songe qu'il avait fait. Il accorda aussi toutes sortes d'honneurs aux autres évêques, et il leur recommanda de traiter d'une manière conciliante les affaires dont le synode aurait à s'occuper [5].

---

(1) Gregor. Nazianz. *Carmen de vita*, vers. 1514 sqq. l. c. p. 755. — Gregor. Nyss. *de Melet.* p. 587 et 589.

(2) Voyez la liste des évêques présents, citée plus haut dans Mansi, t. III, p. 568. — Hard. t. I, p. 813. Nectaire y paraît en qualité de président.

(3) Van Espen, différant en cela des autres historiens (*Commentar. in canones*, etc. p. 181, éd. Colon. 1755), prétend que Mélétius a simplement présidé le synode préliminaire qui avait pour objet de nommer un évêque pour le siége de Constantinople, et il suppose que le concile général ne commença qu'à l'arrivée des Egyptiens, et qu'alors ce fut Timothée, évêque d'Alexandrie, qui exerça les fonctions de président. Nectaire n'aurait présidé que les dernières sessions du synode (à partir de 382).

(4) Theod. l. c. V, 6.

(5) Theod. l. c. V, 7.

§ 96.

PREMIERS TRAVAUX DU SYNODE.

La première chose à faire était de donner un évêque à l'Église de Constantinople. Aussi examina-t-on la valeur de l'ordination conférée à Maxime le Cynique, et comme on trouva qu'elle était nulle, et qu'elle s'était faite contrairement aux lois et règles de l'Eglise, le synode déclara que Maxime n'avait jamais été évêque, et, par conséquent, que toutes les ordinations faites par lui étaient nulles de plein droit. Le synode rendit ce décret dans son 4e canon. Il paraît, d'un autre côté, que le synode n'a trouvé ni opportun ni convenable de rendre une seconde sentence contre Pierre, le défunt patriarche d'Alexandrie, qui avait institué Maxime [1]. L'empereur et plusieurs membres du synode firent alors à Grégoire de Nazianze les plus vives représentations pour le décider à accepter le siége de Constantinople; après bien des refus et beaucoup d'hésitation, Grégoire céda enfin. On lui avait persuadé que, lorsqu'il serait évêque de la capitale, il pourrait mettre fin au schisme mélétien et à la division que ce schisme avait introduite entre l'Orient et l'Occident, et cette pensée s'harmonisait si bien avec ses désirs de voir l'union régner dans l'Église qu'elle le décida à accepter [2]. Grégoire fut donc intronisé avec grande pompe dans son évèché de Constantinople par Mélétius et les autres membres du synode. On crut pouvoir faire, à cause de l'avantage qui en reviendrait à l'Église catholique, une exception à la règle qui défend aux évêques de passer d'un siége à un autre : car Grégoire avait été antérieurement évêque de Sasima [3].

Quelque temps après mourut Mélétius, lorsque le synode venait à peine de s'assembler ; on lui rendit des honneurs extraordinaires, et S. Grégoire de Nysse alla même jusqu'à le saluer comme un saint, dans l'oraison funèbre qu'il fit de lui (on en

(1) Ce n'est pas Timothée, évêque d'Alexandrie, qui, ainsi que Théodoret le croit (V, 8), a cherché à faire élever Maxime sur le siége de Constantinople. Ces tentatives ont été faites par Pierre, le prédécesseur de Timothée à Alexandrie. Voyez les notes de Valois sur Théod. V, 8.

(2) Voyez la dissertation du docteur Héfélé sur le second schisme mélétien dans le *Kirchenlexicon* von Wetzer und Welte, Bd. VII, S. 42' ff ; et GREGOR. NAZIANZ. *Carmen de vita sua*, vers. 1535, p. 755, éd. de Paris de 1842. Les Orientaux voyaient dans Mélétius et les Latins dans l'eustathien Paulinus l'évêque légitime d'Antioche.

(3) Voyez le 15e canon du synode de Nicée. — THÉOD. l. c. V, 8. — GRÉGOR. NAZIANZ. *Carmen de vita sua*, vers. 1525. — NYSS. *de Meletio*, p. 592.

prononça un très-grand nombre)[1]. Du vivant de Mélétius on avait décidé qu'à la mort de l'un des deux évêques orthodoxes d'Antioche, c'est-à-dire à la mort de Mélétius ou de Paulinus, on ne nommerait aucun nouvel évêque, mais que le survivant serait reconnu par tous comme seul évêque légitime. Mélétius étant mort, une partie du synode ne tint cependant pas compte de cette décision et demanda, malgré tout ce que Grégoire de Nazianze, qui présidait alors l'assemblée, put faire en faveur du traité déjà conclu, que l'on choisît un successeur à Mélétius. Les efforts de Grégoire de Nazianze[2] furent paralysés par l'énergique opposition que lui firent les plus jeunes évêques du synode; ceux-ci prétendaient que ce serait faire, vis-à-vis des Latins, un très-grand acte de faiblesse que de reconnaître Paulinus comme évêque d'Antioche. Ils mirent peu à peu dans leur parti les évêques du synode qui étaient plus âgés, et c'est ainsi que, par l'entremise des évêques des diocèses d'Antioche et d'Asie, le prêtre Flavien fut nommé pour succéder à Mélétius. Ce choix fut approuvé par le synode et alimenta le schisme mélétien[3]. Cet incident affecta tellement Grégoire, qu'il commença à ne plus assister aux sessions du synode; il quitta la maison épiscopale, et ses idées d'abdication reparurent plus que jamais. Les hommes les plus distingués le prièrent et le supplièrent de rester; mais comme les évêques égyptiens, qui arrivèrent sur ces entrefaites, parurent mécontents de l'élévation de Grégoire sur le siége de Constantinople, sous prétexte qu'elle avait eu lieu contrairement aux règles de l'Église[4], Grégoire se présenta un jour devant le synode et déclara se désister de son évêché : il disait consentir, pour le bien de la paix, à être sacrifié comme Jonas l'avait été. La majorité du synode accepta cette démission; quelques évêques le firent même avec plaisir[5]. L'em-

---

(1) Gregorius Nyssenus, *de Meletio*, l. c. — Théodoret, l. c. V, 8.

(2) Gregor. Nazianz. *Carmen de vita sua*, vers. 1572 et sqq. p. 757 et sqq.

(3) Voyez la lettre du synode écrite en 382 dans Theod. l. c. V, 9, p. 211, ed. Mog. — Gregor. Nazianz. *Carmen de vita sua*, p. 763 et sqq.

(4) Si l'on en croit Théodoret (V, 8), le parti égyptien se serait même tout à fait abstenu d'être en communion avec Grégoire. La liste des signatures d'évêques ne contient, il est vrai, que deux noms d'évêques égyptiens, ceux de Timothée évêque d'Alexandrie, et de Dorothée évêque d'Oxyrychus; mais nous ferons remarquer d'abord que cette liste n'est pas complète, et puis, en second lieu, que ces quelques évêques égyptiens pouvaient avoir des partisans parmi les autres membres du synode.

(5) Peut-être ne lui avait-on pas pardonné le zèle qu'il avait montré dans l'affaire de l'Eglise d'Antioche.

pereur, au contraire, ne l'accepta qu'avec la plus grande répugnance. Sur la proposition des évêques et avec l'assentiment du peuple, l'empereur donna pour successeur à Grégoire, Nectaire, qui était préteur de Constantinople. C'était un homme très-digne et très-recommandable, mais qui n'était même pas encore baptisé [1].

Avant l'élection de Nectaire, les négociations avec les macédoniens étaient déjà entamées au rapport de Socrate (V, 8), et l'empereur fit tous ses efforts pour que l'on arrivât à s'entendre. Il rappela aux évêques orientaux qu'ils avaient eux-mêmes auparavant (en 366) demandé spontanément aux Occidentaux de s'entendre sur ce qui regardait la foi; qu'ils avaient pour ce motif envoyé à Rome Eustathe de Sébaste et d'autres députés ; qu'ils avaient enfin accepté la profession de foi de l'ὁμοούσιος, et, après cela, qu'ils étaient entrés en communion avec le pape Libère (et avec les évêques de la Sicile) [2]. Mais l'empereur prêcha dans le désert : car, suivant l'expression de Socrate, les macédoniens « auraient plutôt aimé adopter les principes ariens que la doctrine de l'ὁμοούσιος. » Socrate oublie de dire que les macédoniens n'agitaient pas la question de l'ὁμοούσιος au sujet du Fils, mais bien au sujet du Saint-Esprit.

§ 97.

LE TOMUS ET LE SYMBOLE.

Socrate raconte que les évêques macédoniens avaient quitté ensuite Constantinople et avaient envoyé partout des lettres à leurs partisans pour leur recommander de ne pas accepter le symbole de Nicée; les cent cinquante évêques orthodoxes restés à Constantinople avaient, au contraire, confirmé ce symbole. Sozomène (VII, 7-9) et Théodoret (V, 8) ne donnent guère plus de détails sur le synode; mais celui qui se tint à Constantinople l'année suivante (382), rapporte que le concile dont nous nous occupons

(1) Cette nomination était donc, par le fait même, en opposition avec le droit canonique. — Theod. V, 8. — Socrat. V, 8. — Sozom. VII, 7, 8. — Gregor. Nazianz. *Carmen de vita*, p. 771 et sqq. Grégoire s'exprime quelquefois d'une manière acerbe contre le synode. Le discours d'adieu que Grégoire adressa au synode est très-détaillé, et renferme certaines parties d'une magnifique éloquence. Il se trouve comme *Orat.* 42 (32 dans les éditions antérieures) dans le 1er volume des *Opp. S. Gregor.* éd. BB. Paris, 1778, p. 748 et sqq. De même dans Mansi, t. III, p. 582 et sqq.

(2) Voyez plus haut, p. 120.

rédigea un τόμος, c'est-à-dire une dissertation détaillée sur la doctrine orthodoxe touchant la Trinité. Ce renseignement ferait croire que le symbole de ce synode que nous possédons encore n'est autre qu'une partie, et comme la quintessence de ce τόμος, et aussi que le canon actuel qui contient des anathèmes à l'endroit des hérétiques, a dû originairement faire partie de ce même τόμος [1]. Tillemont a cru que cette dissertation du concile de Constantinople traitait aussi des erreurs d'Apollinaire et qu'elle avait été adressée (du moins qu'un exemplaire avait été adressé) aux évêques de l'Église latine, et il appuie, non sans raison, son sentiment sur une phrase d'un discours que le 4e concile œcuménique, tenu à Chalcédoine, adressa à l'empereur Marcien : « Les évêques, disait le synode, qui (à Constantinople) avaient découvert les souillures d'Apollinaire, communiquaient aux Orientaux la sentence qu'ils rendirent sur ce point [2]. »

Nicéphorus Callisti prétend que le symbole du 2e concile général à Constantinople, fut composé par Grégoire de Nysse [3]. Marcus Eugenicus a soutenu, au contraire, au concile de Florence, tenu en 1439, que S. Grégoire de Nazianze en était l'auteur [4]. Ces deux données sont également et si peu solides et si peu vraisemblables, que Tillemont n'en a pas tenu compte, et a présenté sur ce point une hypothèse qui me paraît fondée. Il part de ce point que, dans son *Ancoratus* (c. 121), S. Épiphane a inséré un symbole semblable, en le faisant suivre de cette remarque, que ce symbole est d'un usage général et qu'il doit être appris par cœur par tous les catéchumènes. Or l'*Ancoratus* était déjà composé en 374, ainsi que cela est explicitement dit dans divers endroits de cet ouvrage [5]. On peut donc conclure de là que ce symbole existait dix ans au moins avant le 2e concile œcuménique, et qu'il était déjà, à cette époque, en usage dans l'Église, et, par conséquent, que le concile n'a pas rédigé un nouveau symbole, mais s'est contenté d'en adopter un qui existait déjà, sauf à lui faire subir quelques légères modifications et à l'abréger,

---

(1) Tillemont, *Mémoires,* etc. t. IX, p. 221, art. 78; dans la dissertation sur S. Grégoire de Nazianze. — Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés,* t. V, p. 646.
(2) Hard. l. c. t. II, p. 647. — Mansi, t. VII, p. 463.
(3) Niceph. Callisti *Hist. eccl.* lib. XII, c. 13.
(4) *Concil. Florent.* sess. XXII. — Hard. t. IX, p. 294.
(5) Epiph. *Opp.* t. II, *Ancorat.* c. 60 et 121, et la note du P. Petau sur le c. 60, p. 372, des *Animadversiones* au t. II *Opp. S. Epiph.* ed. Col. 1682.

ainsi que le prouve la comparaison faite entre les deux symboles. Celui de Constantinople est ainsi conçu [1] :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς [2]. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος [3]. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν [4]. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

« Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et des choses invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu engendré du Père avant tous les temps, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, de même substance que le Père, par lequel tout

---

(1) Tillemont, *Mémoires*, etc. IX, p. 222, art. 78 dans la dissertation *S. Grégoire de Nazianze*. — Dom Ceillier, qui (l. c. p. 646) est favorable à cette hypothèse, la compromet cependant en supposant par erreur que S. Epiphane était mort avant la célébration du 2e concile œcuménique à Constantinople. Qu'il nous soit permis, à notre tour, de remarquer que la ressemblance entre le symbole de Constantinople et celui qui a été donné par S. Epiphane, n'est pas aussi frappante que Tillemont le suppose ; le passage qui a trait au Saint-Esprit, et qui par conséquent a dans cette question une importance très-grande, est notablement différent dans les deux documents. Le voici tel qu'il est dans le symbole de S. Epiphane : Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ, καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις· οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστι Πνεῦμα ἅγιον, Πνεῦμα Θεοῦ, Πνεῦμα τέλειον, Πνεῦμα Παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον. Et nous croyons au Saint-Esprit, qui a parlé dans la loi, qui s'est fait entendre par les prophètes, qui est descendu sur le Jourdain, qui parle par les apôtres et qui établit sa demeure dans les saints. Nous croyons en lui, parce qu'il est l'Esprit consolateur, incréé, qui procède du Père, que nous recevons par le Fils et en qui par le Fils nous avons foi. »

(2) Jusqu'ici le symbole est, à peu près, identique avec celui de Nicée.

(3) Cette addition faite contre Marcel d'Ancyre se trouve (non pas littéralement, mais quant au sens) dans le symbole du synode tenu à Antioche, en 341. Voyez dans le 1er volume, p. 519.

(4) Cette doctrine sur le Saint-Esprit, exposée aussi explicitement, a été évidemment rédigée en vue des erreurs des macédoniens ou des pneumatiques.

a été créé; qui, à cause de nous hommes et de notre salut, est descendu des cieux et a pris chair du Saint-Esprit et de Marie la Vierge et est devenu homme; a été crucifié à cause de nous sous Ponce-Pilate, a souffert, a été enseveli et est ressuscité le troisième jour conformément à la sainte Écriture; et est remonté aux cieux et s'est assis à la doite du Père, d'où il viendra avec magnificence pour juger les vivants et les morts; dont le règne n'aura pas de fin. Et au Saint-Esprit, qui règne et rend vivant, qui sort du Père et doit être honoré et glorifié autant que le Père qui a parlé par les prophètes. Et à une sainte Église catholique et apostolique. Nous professons *un* baptême pour la rémission des péchés. Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde futur. *Amen.* »

Il paraît assez surprenant que Grégoire de Nazianze, écrivant, quelque temps après la fin du synode de Constantinople, à Clédonius, au sujet de la règle de foi [1], ne parle que du symbole de Nicée, sans dire un seul mot de celui de Constantinople, quoique dans cette même lettre Grégoire reconnaisse que ce symbole de Nicée est tout à fait incomplet pour ce qui concerne la doctrine sur le Saint-Esprit. Le silence de ce Père de l'Église ne peut guère s'expliquer que par la situation dans laquelle il se trouvait vis-à-vis du 2e concile œcuménique de Constantinople. Le 3e concile général tenu à Ephèse n'a pas, non plus, fait mention de ce symbole [2]. Mais, par contre, le 4e concile général tenu à Chalcédoine fit réciter deux fois le symbole de Constantinople, l'inséra à deux reprises dans ses actes [3], et lui donna par là une solennelle approbation. Il fut de même lu et accepté par le 6e concile œcuménique de l'année 680 [4]. Il a été imprimé, avec les actes du 2e concile œcuménique de Constantinople, dans toutes les collections des conciles; ainsi dans Hard. (t. I, p. 814); dans Mansi (t. III, p. 566); de même dans la *Bibliothek der Symbole* (Breslau, 1842, S. III); Denys le Petit et Isidore en ont donné des traductions latines [5].

(1) *Epist.* 102 (antérieurement *Orat.* 52), t. IV, p. 93 de la nouvelle éd. Paris, 1842.

(2) Lors du synode de Florence, Bessarion, s'autorisant d'une lettre de Cyrille à Acacius, prétendit que le synode d'Éphèse avait défendu de réciter dans les églises un symbole autre que celui qui était en usage. (HARD. t. IX, p. 110). Mais on ne sait si, par ce symbole en usage, on doit entendre le symbole de Nicée ou bien celui de Nicée et de Constantinople.

(3) *Action.* II et V, dans HARD. *Collect. Conc.* t. II, p. 287 et 454. — Dans MANSI, t. VI, p. 958, et t. VII, p. 111.

(4) *Act.* XVIII, dans HARD. t. III, p. 1398.

(5) Dans MANSI, t. III, p. 567 et 574. — Dans HAHN, *Bibliotek der Symbol.* S. 112 ff.

§ 98.

LES CANONS DE CONSTANTINOPLE.

Outre ce symbole, le synode de Constantinople donna aussi quelques canons, qui, dans les anciens manuscrits grecs, sont précédés de la suscription suivante :

« Canons des cent cinquante saints Pères qui se réunirent à Constantinople, sous le consulat de Flavius Eucherius et de Flavius Evagrius, ces hommes illustres, le 7 avant les ides de juillet » (c'est-à-dire le 9 juillet). Cette dernière indication montre que notre synode qui, d'après Socrate (V, 8), avait commencé au mois de mai 381, s'est continué jusqu'au mois de juillet suivant [1].

On ne sait pas au juste quel est le nombre des canons rendus par le synode de Constantinople. Les anciens manuscrits grecs, de même que les scoliastes du moyen âge Zonare et Balsamon, n'en ont connu que *sept*; mais les anciennes traductions latines, ainsi la *Prisca* [2], la traduction de Denys le Petit et celle d'Isidore [3], de même que celle du *Codex* de Lucques [4], ne connaissent que les quatre premiers de ces sept canons grecs, et leur témoignage a d'autant plus de valeur que ces auteurs ne se copient nullement les uns les autres, et qu'ils divisent d'une manière très-inégale ces quatre canons de Constantinople, que tous s'accordent néanmoins à donner.

Comme, dans la *Prisca*, les canons de Constantinople ne viennent qu'après ceux du 4e concile général, les Ballérini ont voulu en conclure que ces canons de Constantinople n'avaient pas été insérés dans les plus anciennes collections des canons grecs, et qu'ils n'y ont été mis qu'après le 4e concile général, tenu à Chalcédoine [5]. Mais les trois premiers canons de Constantinople furent précisément lus *ad verbum* dans ce concile de Chalcédoine [6]. Comme dans cette circonstance ils paraissent sous le titre général de *Synodicon synodi secundæ*,

(1) C'est ce qui résulte aussi d'une lettre de l'empereur Théodose, datée du 30 juillet 381. Voyez plus loin, p. 599, à la fin.
(2) Dans Mansi, t. VI, p. 1174, et dans l'éd. des *Œuvres de Léon le Grand*, par les Ballérini, t. III, p. 553.
(3) Dans Mansi, t. III, p. 566 et 571. — Dans Hard. t. I, p. 809 et 810.
(4) Dans Mansi, t. III, p. 574.
(5) Ballerini, ed. *Opp. S. Leonis M.* t. III, p. 12.
(6) Mansi, t. VII, p. 445. — Hard. t. II, p. 638.

et sans avoir de chiffre particulier, Fuchs a voulu voir là la preuve que, dans l'origine, les canons de Constantinople n'avaient pas la forme qu'ils ont maintenant, c'est-à-dire qu'ils ne formaient qu'un seul tout, sans division aucune ; ce décret unique aurait été ensuite partagé en différents canons par les copistes et les traducteurs. C'est ce qui expliquerait pourquoi ces divisions varient d'une manière si notable, selon que l'on consulte la *Prisca*, Denys le Petit ou Isidore [1].

Quant à cette circonstance, que les anciennes traductions latines s'accordent toutes à ne donner que les quatre premiers canons grecs, elle s'explique par ce fait que dans les anciens manuscrits grecs d'après lesquels ces traductions ont été faites, on ne trouve pas, en effet, les canons 5, 6 et 7, parce que ces canons ne sont réellement pas du concile de Constantinople, mais lui ont été attribués plus tard. Ce qui le prouve encore, c'est que les anciens historiens grecs de l'Église, lorsqu'ils racontent ce qui a été décidé dans le 2e concile œcuménique, parlent bien de ce qui est l'objet des quatre premiers canons, mais ne disent jamais rien de ce qui a été traité dans les canons 5, 6 et 7 [2]. Il serait surtout difficile de prouver que le 7e canon appartient au concile de Constantinople, car Jean Scholasticus qui, au VIe siècle, insérait les six premiers canons du concile de Constantinople, n'a cependant pas inséré le 7e. Il manque aussi dans beaucoup d'autres collections, et nous démontrerons plus loin comment et quand il a été fait. Quant aux canons 5 et 6, ils appartiennent au synode de Constantinople qui s'est tenu un an après le 2e concile œcuménique; c'est ce que Beveridge, Ballerini et d'autres historiens avaient déjà présumé [3]. Les scoliastes grecs du moyen âge [4] Zonare et Balsamon ont commenté ces canons du concile de Constantinople; ils l'ont été aussi plus tard, d'une manière plus ou moins complète, par Tillemont [5], Beveridge [6], Van Espen [7] et par Herbst dans le *Tubinger Theologischen Quartalschrift* [8].

---

(1) *Bibliotek der Kirchenvers*. Bd. II, S. 411.
(2) SOCRAT. V, 8. — SOZOM. VII, 9. — THÉOD. V, 8.
(3) BEVEREG, *Synodicon seu Pandectæ canonum*, etc., t. II, *Annotat.* p. 98. — BALLERINI, éd. *Opp. S. Leonis, M.* t. III, p. 10.
(4) Dans BEVEREG. *Pandectæ*, t. I, p. 85 sqq.
(5) *Mémoires*, etc. t. IX, art. 76 et 77, dans la dissertation *S. Grégoire de Nazianze*.
(6) BEVEREG. *Pandectæ*, t. II, *Annot.* p. 89 et sqq.
(7) *Comment. in canones*, p. 186 et sqq. Coloniæ, 1755.
(8) *Quartalschrift*, 1826, S. 389.

Ces canons sont ainsi conçus :

CAN. I.

Μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δεκαοκτὼ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων, ἀλλὰ μένειν ἐκείνην κυρίαν, καὶ ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν· καὶ ἰδικῶς τὴν τῶν Εὐνομιανῶν, εἴτουν Ἀνομοίων· καὶ τὴν τῶν Ἀρειανῶν, εἴτουν Εὐδοξιανῶν· καὶ τὴν τῶν Ἡμιαρειανῶν, ἤγουν Πνευματομάχων· καὶ τὴν τῶν Σαβελλιανῶν, Μαρκελλιανῶν, καὶ τὴν τῶν Φωτεινιανῶν, καὶ τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν.

« La profession de foi des trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée en Bithynie, ne doit pas être abrogée, elle doit conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, en particulier celle des eunomiens ou des anoméens, celle des ariens ou des eudoxiens, celle des semi-ariens ou des pneumatistes, celle des sabelliens, des marcelliens, celle des photiniens, et celle des apollinaristes. »

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué plus haut, ce qui est donné ici comme étant le 1er canon, a dû, à l'origine, faire partie du τόμος rédigé par le synode ; car, dans l'antiquité chrétienne, les anathèmes n'étaient pas compris au nombre des canons connus sous le nom de canons disciplinaires. Socrate et Sozomène ne disent pas expressément que le concile de Constantinople a condamné l'hérésie des apollinaristes; mais Rufin, de même que le 4e concile œcuménique, ont pensé qu'il avait réellement porté cette condamnation [1], et le texte même du synode prouve qu'en effet cette hérésie a été condamnée à Constantinople. Théodoret dit aussi (V, 8) que le synode de Constantinople avait déposé Maxime, le faux évêque de Constantinople, parce qu'*il avait pris part à la folie des apollinaristes*. Théodoret commet (ici probablement) une erreur de fait : car dans le 4e canon, où le synode donne les motifs de la déposition de Maxime, il n'est pas dit le moins du monde qu'il ait été apollinariste.

Par ces eudoxiens que le synode regarde comme identiques aux ariens et qu'il distingue, d'un côté, des ariens proprement dits ou des anoméens, et, de l'autre, des semi-ariens, il faut entendre ce parti qui, sous la conduite de l'évêque de la cour, Eudoxius (évêque de Constantinople, sous l'empereur Valens), formait comme le côté gauche de la secte arienne, sans adopter

---

(1) Rufin, *Hist. eccl.* II (XI), 28. — Hard. t. II, p. 647.

cependant tous les principes des anoméens. Les eudoxiens prétendaient, ainsi que nous l'avons vu, représenter l'ancien arianisme primitif. Ce premier canon regarde aussi les semi-ariens, comme tout à fait identiques aux pneumatistes. Cette supposition est vraie, dans ce sens que les pneumatistes étaient sortis des rangs des semi-ariens, et quoique, en opposition avec les ariens ils professassent, à l'endroit du Fils, la doctrine de l'ὁμοούσιος, ils n'en appliquaient pas moins à la doctrine sur le Saint-Esprit les principes des ariens sur la doctrine du Fils. Par les marcelliens, il faut entendre ces disciples de Marcel d'Ancyre, qui s'obstinèrent à garder les erreurs de leur maître, tandis que celui-ci, de même que quelques-uns de ses partisans, se décidèrent à les abandonner.

CAN. II.

Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις Ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι, μηδὲ συγχέειν τὰς Ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων Ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θράκης τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν. Ἀκλήτους δὲ ἐπισκόπους ὑπὲρ διοίκησιν μὴ ἐπιβαίνειν ἐπὶ χειροτονίαις ἤ τισιν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς. Φυλαττομένου δὲ τοῦ προγεγραμμένου περὶ τῶν διοικήσεων κανόνος, εὔδηλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα. Τὰς δὲ ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας οἰκονομεῖσθαι χρὴ κατὰ τὴν κρατήσασαν συνήθειαν παρὰ τῶν πατέρων.

« Les évêques appartenant à un autre diocèse [1] ne doivent pas s'occuper des Églises étrangères et doivent respecter les limites des Églises ; mais l'évêque d'Alexandrie doit s'occuper des affaires de l'Egypte, les évêques orientaux (des affaires) de l'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Èglise d'Antioche, dans les canons de Nicée, (can. 6) seront maintenues ; les évêques du diocèse d'Asie (Ephèse) ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l'Asie ; ceux du Pont, à ce qui concerne l'Église du Pont, et ceux du diocèse de Thrace, à ce qui concerne la Thrace. A moins d'être appelés, les évêques ne doivent jamais sortir des diocèses pour conférer les ordres ou pour faire

(1) D'autres traduisent, mais à tort bien certainement, ces mots du texte : τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους, par « ceux qui sont sur les diocèses, » c'est-à-dire les évêques établis à la tête des patriarcats. Voyez les notes de Valois sur Socrat. V, 8.

quelque autre fonction de leur ministère. Si l'on observe, au sujet des diocèses, la règle prescrite ci-dessus, il est clair que, conformément aux ordonnances de Nicée, le pouvoir du synode de l'éparchie s'étend sur toute l'éparchie (province). Quant aux Églises de Dieu qui sont chez les peuples barbares, elle doivent être gouvernées comme elles l'ont déjà été du temps de nos pères. »

Ce furent probablement les intrigues de Pierre, l'ancien patriarche d'Alexandrie, celui qui avait voulu faire arriver le philosophe cynique Maxime sur le siége de Constantinople, qui donnèrent lieu à rendre ce canon [1]; ce canon n'est, au fond, qu'une répétition du 6e, et en partie du 5e canon de Nicée. Il ordonne :

a) Que les évêques d'un diocèse (civil), c'est-à-dire de l'une des grandes divisions de l'empire, sur lesquelles les divisions ecclésiastiques avaient été calquées, pour former des patriarcats et des exarchats, ne se mêlent pas des affaires qui concernent des Églises étrangères. Cette défense atteignait, par la force des choses, surtout le *premier* évêque de ce grand diocèse, c'est-à-dire le métropolitain supérieur, ou bien, comme on disait alors, le patriarche ou l'exarque ; cette immixtion dans les affaires d'un autre patriarcat était, à plus forte raison, interdite aux autres évêques du diocèse.

b) On indique, comme constituant ces grands diocèses dont il est question, l'Egypte avec Alexandrie pour métropole [2], l'Orient avec Antioche pour métropole, l'Asie (*Asia proconsularis*) avec Ephèse pour métropole, le Pont avec Césarée en Cappadoce pour métropole, et enfin la Thrace, dont la métropole ecclésiastique avait été d'abord Héraclée, et plus tard Constantinople [3].

c) Ce canon ordonne en outre que chaque province ecclésiastique soit gouvernée par le synode provincial, et, par conséquent, que, dans les provinces particulières faisant partie d'un patriarcat, le patriarche ou le métropolitain supérieur ne jouisse pas

---

(1) Valois croit que le synode avait aussi l'intention d'infliger par ce canon un blâme à Mélétius d'Antioche, parce que ce dernier s'était, par son ordination de S. Grégoire de Nazianze, mêlé des affaires du diocèse de Thrace. Voyez les notes de Valois sur Socrat. V, 8.

(2) Sur les limites du diocèse d'Egypte, voyez dans le 1er vol. les p. 379-399.

(3) Socrat. (V, 8) dit au sujet de ces divisions énumérées par le synode : « *Il a établi des patriarches, car il a fait la division par provinces.* » Au sujet de ce titre de patriarche, voyez cependant ce qui a été dit dans le 1er vol. p. 380.

d'un pouvoir illimité, ce que le synode de Nicée avait déjà voulu éviter [1].

d) Le synode de Constantinople fait à cette règle une exception en faveur des Églises fondées depuis peu chez les peuples barbares (c'est-à-dire n'appartenant pas à l'empire romain). Ces Églises avaient reçu leurs premiers évêques des patriarcats étrangers, et elles étaient encore, même à une époque plus récente, trop peu nombreuses pour former à elles seules des patriarcats; aussi les regardait-on comme une annexe des patriarcats ordinaires, et c'est ainsi que l'Abyssinie était gouvernée par le patriarche d'Alexandrie.

CAN. III.

Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

« L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome. »

Baronius a voulu démontrer que ce 3e canon n'était pas authentique [2]; mais son sentiment est erroné; car ce canon a été donné par les anciennes collections des canons, de même que par Socrate (V, 8) et par Sozomène (VII, 9), qui l'un et l'autre affirment qu'une telle ordonnance a été rendue par le concile de Constantinople. D'un autre côté, beaucoup de Grecs ont voulu prouver, par ce canon, que l'évêque de Constantinople avait été proclamé l'égal, sous tous les rapports, de l'évêque de Rome, et ils soutiennent, pour y parvenir, que, dans ce canon, la préposition *après* n'indique que la postériorité du temps; mais déjà au moyen âge le commentateur grec Zonare avait rendu sur ce point hommage à la vérité, en reconnaissant que cette explication n'était pas fondée, et en ajoutant que, dans sa *novelle* 130 *du cinquième livre du troisième titre de ses Constitutions impériales*, l'empereur Justinien avait reconnu la supériorité du siége de Rome sur celui de Constantinople [3].

D'après le sens littéral, ce 3e canon accorde à l'évêque de Constantinople la prééminence d'honneur; mais il ne dit pas si cet évêque sera à la tête d'un diocèse patriarcal, c'est-à-dire

(1) Voyez dans le 1er vol. p. 382.
(2) Baronii *Annales* ad annum 381, nos 35 et 36.
(3) Dans Bevereg. *Synodicon*, t. Ier, p. 90.

si cette prééminence est plus qu'une prééminence *ad honorem* et si elle est accompagnée d'une juridiction aussi étendue. Socrate donne sur ce point plus de renseignements que le 3[e] canon. Il dit (V, 8) : «Le synode établit aussi des patriarches, car il fit la division des éparchies (provinces) de telle sorte que chaque évêque ne pût empiéter sur des diocèses étrangers (patriarcats). Nectaire (de Constantinople) reçut, pour sa part, la ville impériale et la province de Thrace; l'évêque Helladius de Césarée, le patriarcat du diocèse du Pont; Amphiloque, le patriarcat de l'Asie, » etc. Le même fait est rapporté par Théodoret ; il dit, dans son *Epistola* 86 *ad Flavianum*, que les Pères de Constantinople « avaient séparé les uns des autres les diocèses. » (Voy. dans le 1[er] vol. la page 384.) D'après cela, notre synode aurait déjà assigné à l'évêque de Constantinople son diocèse, c'est-à-dire la Thrace. Le canon que nous commentons a été également interprété de cette manière par les évêques de Constantinople, en particulier par S. Jean Chrysostome, le successeur de Nectaire, et cette interprétation a été confirmée par le 28[e] canon du 4[e] concile général. Nous reviendrons sur ce point en faisant l'histoire du synode de Chalcédoine ; nous nous contenterons d'ajouter ici que ce 3[e] canon de Constantinople, ayant été inséré par Gratien dans sa collection (c. 3, distinct. XXI), les censeurs romains ont fait suivre ce même canon de la note suivante : *Canon hic ex his est quos apostolica Romana Sedes a principio et longo post tempore non recepit*, etc.

CAN. IV.

Περὶ Μαξίμου τοῦ Κυνικοῦ καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀταξίας τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει γενομένης, ὥστε μήτε τὸν Μάξιμον ἐπίσκοπον ἢ γενέσθαι ἢ εἶναι, μήτε τοὺς παρ' αὐτοῦ χειροτονηθέντας ἐν οἱῳδήποτε βαθμῷ κλήρου, πάντων καὶ τῶν περὶ αὐτὸν καὶ τῶν παρ' αὐτοῦ γενομένων ἀκυρωθέντων.

« Au sujet du cynique Maxime et des désordres qui se sont produits à cause de lui à Constantinople, (nous déclarons) que Maxime n'a jamais été évêque et qu'il ne l'est pas même aujourd'hui, et que ceux qui ont été ordonnés par lui, pour quelque dégré de la cléricature que ce soit (ne sont réellement pas ordonnés), car tout ce qui s'est fait à son égard (c'est-à-dire la prétendue ordination qu'il avait reçue) et tout ce qu'il a fait lui-même est sans valeur. »

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, parlé de Maxime, et nous avons dit comment il avait cru recevoir l'ordination épiscopale. Aussi le synode avait-il complétement raison de prononcer la dé-

position de l'évêque prétendu. Les deux lettres du pape Damase à Acholius, évêque de Thessalonique, montrent que ce pape ne voulait pas, au commencement, approuver l'élection de Maxime. Mais, peu après, beaucoup de Latins, et en particulier S. Ambroise, changèrent d'avis et, dans un synode tenu pendant l'automne de cette même année 381, ils se prononcèrent tout à fait pour Maxime et en faveur de ses prétentions au siége de Constantinople, tandis qu'ils ne voulaient reconnaître ni Grégoire de Nazianze ni Nectaire. Ils proposèrent de tenir un synode auquel les évêques de l'Orient et de l'Occident prendraient part, et dans lequel on prendrait une décision définitive au sujet du siége de Constantinople [1]. Mais, dans le synode qui se tint à Constantinople un an après la célébration du 2e concile œcuménique, les évêques grecs défendirent la légitimité de l'élection de Nectaire, et l'empereur Théodose envoya à Rome des ambassadeurs pour soutenir ce sentiment [2].

Le résultat de ces négociations fut la reconnaissance, par le pape, de l'élection de Nectaire; une génération plus tard, le pape Boniface Ier affirmait, en effet, que le pape Damase avait fini par approuver cette élection [3].

CAN. V.

Περὶ τοῦ τόμου τῶν υτικῶν καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος θεότητα.

« Au sujet du mémoire (*tomus*) des Occidentaux, nous reconnaissons aussi ceux d'Antioche qui professent l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, p. 200, ce canon ne provient pas du 2e concile œcuménique, mais bien d'un autre concile qui se tint à Constantinople un an après le concile œcuménique et auquel assistèrent les mêmes évêques qu'à celui-ci.

Il est incontestable que, par ces mots : τόμος τῶν Δυτικῶν, il faut entendre un mémoire dogmatique composé par les évêques de l'Occident; mais la question est de savoir de quel *tomus* com-

---

(1) Voyez plus loin, § 100, de même que les notes de Valois sur Sozom. VII, 9. La lettre synodale des latins à l'empereur Théodose se trouve dans Hardouin, t. I, p. 845. — Mansi, t. III, p. 631.

(2) Théodor. l. c. V, 9.

(3) Dans son *Epistol. ad episcopos Illyriæ*, cf. Marca, *de Concordia sacerdotii et imperii*, lib. V, c. 21, nº 10.

posé par les Occidentaux il s'agit ici. Divers auteurs, par exemple les commentateurs grecs Zonare et Balsamon, de même que l'orateur des Latins au synode tenu à Florence en 1439, croient que ce 5e canon a ici en vue les décrets du synode de Sardique [1]. Il me semble cependant que, d'après ce 5e canon, le *tomus* des Occidentaux dont il est ici question devait parler de la situation de l'Église d'Antioche et de la division qui existait entre les orthodoxes de cette ville (c'est-à-dire du schisme des mélétiens). Or, comme le synode de Sardique n'a rien dit de tout cela, et comme il ne pouvait même pas en parler, puisqu'il s'est tenu dix-sept ans avant la naissance du schisme mélétien [2], on peut dire qu'il s'agit ici d'un autre *tomus* des Latins [3]. D'un autre côté, nous savons que le pape Damase et le synode qu'il tint en 369, adressèrent aux Orientaux un *tomus* dont il nous reste encore quelques fragments [4], et que neuf ans après, c'est-à-dire en 378, ce *tomus* fut accepté et signé à Antioche, dans un grand synode présidé par Mélétius et composé de cent quarante-six évêques orientaux orthodoxes; ce même synode essaya de mettre fin au schisme d'Antioche [5]. Peu de temps après, en 380, le pape Damase envoya, conjointement avec le 4e synode tenu à Rome, un nouveau mémoire concernant la foi; il était adressé aux Orientaux et, en particulier, à Paulinus, évêque d'Antioche, le chef des eustathiens de cette ville [6].

Les choses étant ainsi, nous devons entendre par ces mots : τόμος τῶν Δυτικῶν, ou bien le mémoire rédigé par le pape Damase en 369, ou bien celui qu'il a rédigé en 380, et je serais porté à croire que c'est du premier mémoire qu'il s'agit ici [7].

Mes raisons pour penser ainsi sont les suivantes :

---

(1) Vgl. *Tübinger theologichen Quartalschrift*, 1852, S. 411.

(2) Voyez dans ce second vol. la p. 108; de même la dissertation du docteur Héfélé.

(3) Cf. Bevereg. *Pandectæ*, t. II, *Annotat.* p. 97. — Tillemont, *Mémoires*, etc., t. IX, art. 77, dans la dissertation de S. Grégoire de Nazianze, p. 221, éd. de Bruxelles, 1732.

(4) Dans Mansi, t. III, p. 459. — Hard. t. I, p. 772. Voyez dans ce vol. p. 121, n. 3.

(5) Voyez t. I, p. 124.

(6) Il nous reste encore quelques fragments, de même que les anathèmes de ce mémoire.

(7) Baronius (*ad annum* 381, 26), de même que Fuchs (*Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. II, S. 418), entendent au contraire, par τόμος τῶν Δυτικῶν, le mémoire adressé en 380 par le pape Damase à Apollinus. Voyez pour l'opinion contraire Marca, *de Concordia sacerdotii et imperii.* lib. L, c. 4, Nr. 5.

a) Ainsi que nous l'avons déjà dit, ce canon appartient au synode qui s'est tenu à Constantinople en 382;

b) De ce dernier synode nous avons encore, dans Théodoret (V. 9), une lettre synodale adressée aux Latins;

c) Ce 5e canon, provenant de la même source que cette lettre synodale, doit avoir avec cette lettre un certain rapport;

d) Dans cette lettre synodale, pour convaincre les Latins de leur orthodoxie, les évêques orientaux en appellent à deux documents : à un τόμος complété dans un synode tenu à Antioche, et à un autre τόμος du concile œcuménique tenu à Constantinople en 381 [1];

e) Par ce synode d'Antioche, dont il est ici question, j'entends la grande réunion qui se tint en 378, et par ce τόμος, le mémoire envoyé de Rome en 369 et qui fut accepté à Antioche en 378;

f) Le synode d'Antioche renvoya certainement à Rome, comme supplément de sa lettre synodale, un exemplaire du *tomus* augmenté de l'acte de réception de ce document par le synode et des signatures des membres du synode, et c'est ce qui explique comment Lucas Holstenius a pu trouver, à Rome même, des fragments de ce mémoire [2];

g) Le synode de Constantinople, tenu en 382, pouvait très-bien dire, en parlant de ce *tomus* renvoyé à Rome avec ces nouvelles additions : « Le *tomus* terminé à Antioche, » quoique, de fait, ce *tomus* ait été rédigé à Rome;

h) Si ce même synode parle dans sa lettre synodale de ce *tomus*, nous sommes, jusqu'à un certain point, autorisés à penser que, dans le canon qu'il a rendu, il parle encore du même document;

i) Les fragments que nous avons encore de ce *tomus* de 369 roulent explicitement sur ce point que le Père, le Fils et l'Esprit sont égaux sous le rapport de la divinité [3], et de même, d'après notre canon, tel semble avoir dû être le contenu de ce *tomus*;

j) Il faut bien avouer que les quelques fragments que nous

---

(1) Dans Théodor. l. c. V, 9, p. 211, ed. Mog.
(2) Voyez la note marginale d'Hard. t. I, p. 772. — Mansi, t. III, p. 459.
(3) Dans Mansi, t. III, 459 C, et p. 451 D.

avons de ce *tomus* de 369, ne disent rien du schisme d'Antioche; mais ce silence n'a rien d'inexplicable, puisque nous ne possédons que très-peu de chose de l'ancien document, et il est d'autant plus probable qu'il s'agissait du schisme d'Antioche, dans la partie de l'ouvrage maintenant perdue, que ce même synode qui a accepté le *tomus* a aussi cherché à mettre fin au schisme mélétien. Mais ce qui démontre encore mieux notre thèse, c'est que dans leur lettre adressée aux Occidentaux, en 381, les évêques italiens disaient, d'une manière très-explicite, qu'ils avaient très-longtemps auparavant (*dudum*) écrit aux Orientaux pour faire disparaître la division qui était née au sein des orthodoxes [1]. Ce *dudum* me paraît être une allusion à ce même *tomus* romain de 369. Mais si dans leurs lettres de 381, adressées aux Orientaux, les Occidentaux rappellent ce premier mémoire, il est naturel que le concile de Constantinople tenu en 382 parle à son tour de ce même mémoire, car ce fut précisément cette dernière lettre des Latins qui donna lieu à la célébration du concile.

Pour bien comprendre le canon que nous commentons dans ce moment-ci, il faut remarquer que, dans cette susdite lettre de 381, les Latins disaient que « dans leur envoi antérieur (c'est-à-dire, d'après nous, dans le *tomus* de 369), ils avaient déclaré que les deux partis d'Antioche étaient également orthodoxes [2]. C'est pour répondre à cette remarque de la lettre de 381 que les Orientaux disent dans ce 5e canon : « Nous aussi, nous reconnaissons comme orthodoxes tous les fidèles d'Antioche, qui professent l'égale divinité du Père, du Fils et de l'Esprit.

Une autre explication de ce canon a été mise en avant par Beveridge [3] et Van Espen [4]. D'après eux, il faudrait ainsi traduire le canon : « Au sujet du *tomus* des Occidentaux, nous partageons le sentiment de ceux d'Antioche (c'est-à-dire du synode tenu à Antioche, en 378), qui (ont accepté ce *tomus* et) ont professé l'égale divinité du Père, du Fils et de l'Esprit. » Nous remarquerons, contre cette explication que, dans la langue de l'Église, le mot ἀποδέχεσθαι signifie ordinairement *la reconnaissance et la réception de quelqu'un comme membre de l'Eglise,* et non pas l'acceptation des idées d'un autre.

(1) Hard. t. I, p. 845. — Mansi, t. III, p. 631.
(2) Hard, t. I, p. 845 B. — Mansi, t. III, p. 631 C.
(3) Bevereg. *Pandectæ,* etc. t. II, *Annotat.* p. 97.
(4) *Comment. in canones*, p. 191, ed. Colon. 1755.

CAN. VI.

Ἐπειδὴ πολλοὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν συγχεῖν καὶ ἀνατρέπειν βουλόμενοι, φιλέχθρως καὶ συκοφαντικῶς αἰτίας τινὰς κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας ὀρθοδόξων ἐπισκόπων συμπλάττουσιν, οὐδὲν ἕτερον ἢ χραίνειν τὰς τῶν ἱερέων ὑπολήψεις καὶ ταραχὰς τῶν εἰρηνευόντων λαῶν κατασκευάζειν ἐπιχειροῦντες· τούτου ἕνεκεν ἤρεσε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει συνδραμόντων ἐπισκόπων, μὴ ἀνεξετάστως προσιέσθαι τοὺς κατηγόρους, μηδὲ πᾶσιν ἐπιτρέπεσθαι τὰς κατηγορίας ποιεῖσθαι κατὰ τῶν οἰκονομούντων τὰς Ἐκκλησίας, μηδὲ μὲν πάντας ἀποκλείειν· ἀλλ' εἰ μέν τις οἰκείαν τινὰ μέμψιν, τοῦτ' ἔστιν ἰδιωτικὴν, ἐπαγάγοι τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς πλεονεκτηθεὶς ἢ ἄλλο τι παρὰ τὸ δίκαιον παρ' αὐτοῦ πεπονθώς· ἐπὶ τῶν τοιούτων κατηγοριῶν μὴ ἐξετάζεσθαι μήτε πρόσωπον τοῦ κατηγόρου μήτε τὴν θρησκείαν. Χρὴ γὰρ παντὶ τρόπῳ τό τε συνειδὸς τοῦ ἐπισκόπου ἐλεύθερον εἶναι, καὶ τὸν ἀδικεῖσθαι λέγοντα, οἵας ἂν ᾖ θρησκείας, τῶν δικαίων τυγχάνειν. Εἰ δὲ ἐκκλησιαστικὸν εἴη τὸ ἐπιφερόμενον ἔγκλημα τῷ ἐπισκόπῳ, τότε δοκιμάζεσθαι χρὴ τῶν κατηγορούντων τὰ πρόσωπα, ἵνα πρῶτον μὲν αἱρετικοῖς μὴ ἐξῇ κατηγορίας κατὰ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων ὑπὲρ ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ποιεῖσθαι· αἱρετικοὺς δὲ λέγομεν τούς τε πάλαι τῆς Ἐκκλησίας ἀποκηρυχθέντας, καὶ τοὺς μετὰ ταῦτα ὑφ' ἡμῶν ἀναθεματισθέντας, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοὺς τὴν πίστιν μὲν τὴν ὑγιῆ προσποιουμένους ὁμολογεῖν, ἀποσχίσαντας δὲ καὶ ἀντισυνάγοντας τοῖς κανονικοῖς ἡμῶν (τῶν) ἐπισκόποις. Ἔπειτα δὲ καὶ εἴ τινες τούτων ἀπὸ τῆς Ἐκκησίας ἐπὶ αἰτίαις τισὶ προκατεγνωσμένοι εἶεν καὶ ἀποβεβλημένοι ἢ ἀκοινώνητοι, εἴτε ἀπὸ κλήρου εἴτε ἀπὸ λαϊκοῦ τάγματος· μηδὲ τούτοις ἐξεῖναι κατηγορεῖν ἐπισκόπου, πρὶν ἂν τὸ οἰκεῖον ἔγκλημα πρότερον ἀποδύσωνται. Ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ὑπὸ κατηγορίαν προλαβοῦσαν ὄντας μὴ πρότερον εἶναι δεκτοὺς εἰς ἐπισκόπου κατηγορίαν ἢ ἑτέρων κληρικῶν, πρὶν ἂν ἀθώους ἑαυτοὺς τῶν ἐπαχθέντων αὐτοῖς ἀποδείξωσιν ἐγκλημάτων. Εἰ μέντοι τινὲς μήτε αἱρετικοὶ μήτε ἀκοινώνητοι εἶεν, μήτε προκατεγνωσμένοι ἢ προκατηγορημένοι ἐπί τισι πλημμελήμασι, λέγοιεν δὲ ἔχειν τινὰ ἐκκλησιαστικὴν κατὰ τοῦ ἐπισκόπου κατηγορίαν· τούτους κελεύει ἡ ἁγία σύνοδος πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν τῆς ἐπαρχίας πάντων ἐπισκόπων ἐνίστασθαι τὰς κατηγορίας, καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐλέγχειν τὰ ἐγκλήματα τοῦ ἐν αἰτίας τισὶν ἐπισκόπου. Εἰ δὲ συμβαίη ἀδυνατῆσαι τοὺς ἐπαρχιώτας πρὸς διόρθωσιν τῶν ἐπιφερομένων ἐγκλημάτων τῷ ἐπισκόπῳ, τότε αὐτοὺς προσιέναι μείζονι συνόδῳ τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων ἐκείνης, ὑπὲρ τῆς αἰτίας ταύτης συγκαλουμένων, καὶ μὴ πρότερον ἐνίστασθαι τὴν κατηγορίαν, πρὶν ἢ ἐγγράφως αὐτοὺς τὸν ἴσον αὐτοῖς ὑποτιμήσασθαι κίνδυνον, εἴπερ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων τάξει (ἐξετάσει) συκοφαντοῦντες τὸν κατηγορούμενον ἐπίσκοπον ἐλεγχθεῖεν. Εἰ δέ τις καταφρονήσας τῶν κατὰ τὰ προδηλωθέντα δεδογμένων τολμήσειεν ἢ βασιλικὰς ἐνοχλεῖν ἀκοὰς ἢ κοσμικῶν ἀρχόντων δικαστήρια ἢ οἰκουμενικὴν σύνοδον ταράττειν, πάντας ἀτιμάσας τοὺς τῆς διοικήσεως ἐπισκόπους, τὸν τοιοῦτον τὸ παράπαν εἰς κατηγορίαν μὴ εἶναι δεκτὸν, ὡς καθυβρίσαντα τοὺς κανόνας, καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν λυμηνάμενον εὐταξίαν.

« Comme, dans le but de troubler et de détruire l'ordre de l'Église, plusieurs imaginent, par un esprit de haine et en véritables sycophantes, des accusations contre les évêques orthodoxes chargés du

gouvernement de l'Église, ne se proposant, par là, que de porter atteinte à l'honneur du sacerdoce, et d'agiter le peuple naturellement amoureux de la paix, le saint synode des évêques réunis à Constantinople a décidé qu'à l'avenir on ne reçût pas les accusateurs sans leur faire subir une enquête, et que l'on évitât, d'un côté, de permettre à tous sans distinction de se porter comme accusateurs contre ceux qui gouvernent les Églises, et, de l'autre, de le défendre à tous d'une manière absolue et sans distinction. Mais lorsque quelqu'un porte une accusation personnelle contre l'évêque, soit qu'il ait été desservi par lui, soit qu'il ait été traité injustement d'une façon quelconque, on ne doit pas, dans des accusations de cette sorte, prendre en considération la personne ou la religion du plaignant, car la conscience de l'évêque doit se conserver parfaitement pure et celui qui croit avoir éprouvé du dommage doit obtenir justice, quelle que soit la religion à laquelle il appartienne. Si la plainte portée a trait à des choses de l'Église, il faut alors examiner ce que sont les accusateurs, car il faut éviter, avant tout, que des hérétiques ne portent, contre des évêques orthodoxes, des accusations qui concernent des choses de l'Église. Nous regardons comme hérétiques ceux qui sont déjà depuis longtemps exclus et qui, en outre, ont été anathématisés par nous, et de même ceux qui professent une foi orthodoxe, mais qui, se séparant des évêques légitimes, tiennent des réunions particulières. En outre, des membres de l'Eglise, déjà condamnés ou exclus pour certains motifs, et qui ne sont plus en communion, fussent-ils clercs ou laïques, doivent, avant de porter une plainte contre un évêque, se laver eux-mêmes de leurs propres fautes. De même ceux qui sont sous le coup d'une accusation [1] ne peuvent à leur tour se porter accusateurs contre l'évêque ou contre d'autres clercs avant d'avoir démontré leur innocence au sujet des imputations portées contre eux; mais si des personnes qui ne sont ni hérétiques ni excommuniées, qui n'ont pas subi de condamnation et qui ne sont pas sous le coup d'une accusation, croient avoir à se plaindre de l'évêque dans les choses de l'Église, le saint synode leur ordonne de soumettre ces plaintes au jugement des évêques réunis de la province et de prouver, par-devant eux, les accusations portées contre l'évêque incriminé. Mais si les évêques de la province sont incompétents pour appliquer la peine qui reviendrait à l'évêque pour les méfaits dont on l'accuse, ils (c'est-à-dire les accusateurs) doivent s'adresser au synode plus considérable des évêques de chaque diocèse (c'est-à-dire d'un diocèse patriarcal), qui se réunit pour juger ces sortes d'accusations, et (ces accusateurs) ne pourront porter leurs plaintes (devant ce nouveau tribunal) avant d'avoir promis par écrit d'accepter pour eux la peine qui reviendrait à l'accusé con-

(1) Dans la phrase précédente il s'agissait de ceux qui, non-seulement avaient par-devers eux des accusations, mais qui même avaient déjà été condamnés.

vaincu de culpabilité, s'il était prouvé, dans la poursuite de l'affaire, que leurs accusations contre l'évêque fussent des calomnies.

Mais si quelqu'un, ne tenant pas compte des présentes prescriptions, ose fatiguer les oreilles de l'empereur ou bien agiter les salles d'audiences de l'autorité civile ou bien le synode œcuménique, et s'il méprise les évêques du diocèse (c'est-à-dire ceux du diocèse patriarcal), on ne doit pas lui permettre de se porter accusateur, parce qu'il ne tient pas compte des canons et qu'il trouble l'ordre de l'Église. »

Nous avons déjà dit plus haut que ce canon ne provenait pas du 2e concile œcuménique, mais bien du synode qui se tint à Constantinople en 382. Nous ajouterons ici que, dans la lettre qu'il écrivit à l'empereur grec Michel, le pape Nicolas Ier disait de ce canon « qu'il ne se trouvait pas dans les exemplaires romains (*quod tamen non apud nos inventum, sed apud vos haberi perhibetur*) [1]. Beveridge et Van Espen ont donné des commentaires assez complets de ce canon [2].

CAN. VII.

Τοὺς προστιθεμένους τῇ ὀρθοδοξίᾳ καὶ τῇ μερίδι τῶν σωζομένων ἀπὸ αἱρετικῶν δεχόμεθα κατὰ τὴν ὑποτεταγμένην ἀκολουθίαν καὶ συνήθειαν. Ἀρειανοὺς μὲν καὶ Μακεδονιανοὺς, καὶ Σαββατιανοὺς, καὶ Ναυατιανοὺς, τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς καθαροὺς καὶ ἀριστεροὺς (ἀρίστους), καὶ τοὺς Τεσσαρεσκαιδεκατίτας, εἴτουν Τετραδίτας, καὶ Ἀπολλιναριστὰς δεχόμεθα διδόντας λιβέλλους καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν, μὴ φρονοῦσαν ὡς φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία, καὶ σφραγιζομένους, ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ τό τε μέτωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καί τὰς ῥῖνας καὶ τὸ στόμα καὶ τὰ ὦτα· καὶ σφραγίζοντες αὐτοὺς λέγομεν· Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Εὐνομιανοὺς μέντοι τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους, καὶ Μοντανιστὰς τοὺς ἐνταῦθα λεγομένους Φρύγας, καὶ Σαβελλιανοὺς τοὺς υἱοπατορίαν διδάσκοντας, ἢ ἑτερά τινα χαλεπὰ ποιοῦντας, καὶ τὰς ἄλλας πάσας αἱρέσεις — ἐπειδὴ πολλοί εἰσιν ἐνταῦθα, μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Γαλατῶν χώρας ἐρχόμενοι· — πάντας τοὺς ἀπ' αὐτῶν θέλοντας προστίθεσθαι τῇ ὀρθοδοξίᾳ ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανοὺς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν· καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτοὺς, καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.

« Ceux qui passent de l'hérésie à l'orthodoxie et au nombre des élus, doivent être admis de la manière suivante : les ariens et les

(1) Nicolai I *Epistol.* 8. — Hard. t. V, p. 150.
(2) Bevereg. *Pandectæ*, t. II. *Annotat.* p. 98 sqq. — Van Espen, *Comment. in canones*, etc. p. 192 sq.

macédoniens, les sabbatiens [1] et les novatiens qui se nomment les catharres et les aristeroi [2], de même que les tétradites (les quartodécimans) et les apollinaristes, ne doivent être admis qu'après avoir anathématisé par écrit [3] toutes les hérésies qui ne s'accordent pas avec la sainte, catholique et apostolique Église de Dieu, et aussi, après avoir été marquées et consacrées avec le saint chrême au visage, aux yeux, au nez, à la bouche et aux oreilles, et pendant que nous les marquons de cette manière, nous disons : « Le sceau du présent « Saint-Esprit ; » mais quant aux eunoméens qui ne baptisent qu'avec une seule immersion, et quant aux montanistes que l'on appelle ici phrygiens, et quant aux sabelliens qui enseignent la doctrine du Fils-Père υἱοπατορία [4], ou qui commettent des choses graves, et enfin quant aux autres hérétiques, et il en existe ici un grand nombre, car ils viennent de la Galatie [5], qui veulent passer (de leurs hérésies à l'orthodoxie), nous ne les acceptons que comme des païens ; le premier jour nous en faisons des chrétiens [6], le second jour des catéchumènes, le troisième jour nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et sur les oreilles, et nous les instruisons et les élevons de telle sorte qu'ils se rendent pendant longtemps à l'église et qu'ils y entendent les saintes Écritures ; après cela nous les baptisons [7]. »

Les deux canons qui précèdent ce dernier, quoique n'appartenant pas au 2e concile œcuménique, se trouvent cependant dans l'ancienne collection de Jean Scholasticus ou Jean d'Antioche (*sæculo* VI), tandis que ce 7e canon manque dans cette collection, sans compter qu'il ne se trouve pas dans les an-

---

(1) C'était une fraction des novatiens qui tiraient leur nom de leur maître Sabbatius, lequel avait défendu la pratique (judaïque) des quartodécimans concernant la fête de Pâques. Cf. Sozom. VII, 18.

(2) C'est-à-dire les gauches, mais il est bien plus probable qu'il faut lire ἀρίστους, ou les meilleurs.

(3) C'est ce que le concile de Nicée exigeait aussi des novatiens, can. 18. Voyez le t. Ier, § 41, can. 8.

(4) Voyez t. II, § 71 et 80.

(5) C'est-à-dire les marcelliens et les photiniens.

(6) Ce mot est ici employé dans son sens le plus large, et c'est encore dans ce sens que l'on appelait chrétiens les catéchumènes de la dernière classe. Cf. *Codic. Theodos.* l. XVI, tit. 7, 1, 2, et Rheinwald, *Christl. Archäol.* S. 287 f.

(7) Il ne faut pas s'étonner si certaines sectes, par exemple les montanistes et les sabelliens, sont ici regardées comme ne baptisant pas d'une manière valide, tandis que le synode de Nicée avait proclamé la validité de leur baptême ; la raison de cette différence d'appréciation consiste en ce que ces sectes usaient encore de la véritable formule du baptême à l'époque où s'est tenu le concile de Nicée, tandis qu'elles n'en usaient plus à l'époque où a été rédigé ce 7e canon. Vgl. Mattes, *dissertation sur le baptême des hérétiques, in der Tübing. Quartalschrift,* 1849, S. 580. *Anm.* 1.

ciennes traductions, et qu'il n'a pu, par conséquent, faire partie des plus anciennes collections grecques. On ne le trouve pas non plus dans la paraphrase arabe de nos canons, et dans l'*Epitome* de Simon Logotheta. Il est facile, en outre, de voir que ce canon n'ordonne au fond rien du tout, du moins qu'il n'a pas la forme d'un canon; il ne fait que rapporter ce qui se passe dans l'Église au sujet de la réception des hérétiques. Comme, d'un autre côté, nous possédons une lettre de l'Église de Constantinople, adressée vers le milieu du ve siècle à Martyrius, évêque d'Antioche, dans laquelle le même sujet est exposé d'une manière tout à fait semblable, Beveridge a pensé, et nous sommes de son avis, que notre canon n'est autre qu'un fragment de cette lettre à Martyrius, et par conséquent qu'il ne provient ni du 2e concile général ni du synode tenu en 382, mais qu'il est de quatre-vingts ans plus récent que cette dernière date [1]. Ce canon a été adopté par le synode de Quinisexte, qui, après y avoir fait quelques additions, en fit son 95e canon, mais sans dire où il l'avait pris.

§ 99.

LE SYNODE DEMANDE ET OBTIENT L'APPROBATION IMPÉRIALE.

Après avoir parlé du symbole et des canons du 2e concile œcuménique, il nous reste à analyser une courte lettre écrite à l'empereur Théodose par le synode, dans sa dernière session. L'assemblée remercie Dieu et l'empereur, et donne à ce dernier un exposé de ce qu'elle a fait. « Conformément à ta lettre, disent les évêques, nous nous sommes réunis à Constantinople, et après avoir renouvelé l'union entre nous, nous avons, dans de courtes définitions (συντόμους ὅρους), confirmé la foi de Nicée et anathématisé les hérésies qui s'étaient élevées contre elle. En outre, nous avons rendu un certain nombre de canons ayant trait au bon ordre dans l'Église, et nous avons joint tout cela à notre lettre. Nous réclamons maintenant de ta bonté de vouloir bien confirmer, par une lettre de ta piété, la conclusion du synode, afin que tu consentes, après avoir honoré l'Église par la

(1) Bevereg. *Pandectæ*, P. II, *Annot.* p. 100 et sqq. — Van Espen, l. c. p. 194.

convocation du synode, à confirmer ensuite ce qui a été décrété, » etc. [1].

L'empereur Théodose se montra favorable au désir exprimé par le synode et, le 30 juillet 381 [2], il rendit à Héraclée le décret suivant : « que toutes les églises devaient être immédiatement données aux évêques qui croyaient à l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et qui se trouvaient en communion avec Nectaire de Constantinople, en Egypte avec Timothée d'Alexandrie, en Orient avec Pélage de Laodicée et Diodore de Tharse, dans l'Asie proconsulaire et dans le diocèse d'Asie avec Amphiloque d'Iconium et Optimus d'Antioche (en Pisidie), dans le diocèse du Pont avec Helladius de Césarée, Otreius de Mélitaine et Grégoire de Nysse; enfin, en Mysie et en Scythie avec Terentius, l'évêque de la Scythie (*tomi*), et avec Martyrius, l'évêque de Marcianopolis (maintenant Preslaw en Bulgarie). Tous ceux qui ne sont pas en communion avec les susnommés doivent être regardés comme des hérétiques déclarés, et, comme tels, chassés de l'Église [3]. »

Sozomène rapporte toute cette affaire de la même manière [4]; mais le récit de Socrate est, sur cette question [5], mal présenté et a donné lieu à plusieurs erreurs. D'après lui :

a) Ce ne serait pas l'empereur, ce serait le synode qui aurait donné aux évêques cités plus haut certaines prérogatives, et, ce qui est encore plus inexact,

b) Par ces prérogatives, ces évêques auraient été élevés à la dignité de patriarches : et nous voyons, au contraire, que c'est uniquement grâce à l'autorité dont ils jouissaient personnellement, et non pas par suite du rang de leur siége épiscopal, qu'ils étaient devenus les soutiens et les plus fermes représentants de l'orthodoxie. Il n'est, en effet, certainement venu à l'esprit de personne de vouloir élever au rang de patriarcat la petite ville de Nysse, et cependant S. Grégoire de Nysse est rangé dans la liste que nous avons donnée plus haut. Par contre, on n'y trouve

(1) Mansi, t. II, p. 557. — Hard. t. I, p. 807.
(2) Le 30 juillet 381 est donc le *terminus ad quem* du 2e concile œcuménique. Voyez dom Ceillier, l. c. p. 653 sq.
(3) *Codex Theodos.* l. III, *De fide catholica*, t. VI, p. 9. Cette lettre a été aussi imprimée dans les notes de Valois sur Socrat. V, 8.
(4) Sozom. VII, 9.
(5) Socrat. V, 8.

pas Mélétius d'Antioche, quoique les prérogatives particulières de l'Église d'Antioche eussent été déjà reconnues par le concile de Nicée, et n'eussent jamais, depuis cette époque, été mises en question. S'il s'était réellement agi des patriarcats, il est bien certain que l'on n'aurait pas passé sous silence celui d'Antioche. Mais, en se rendant compte du véritable but que se proposait l'empereur, on comprend pourquoi, dans l'énumération qui précède, il n'a pas parlé de l'Église d'Antioche; c'est que le parti orthodoxe de cette ville était partagé en deux camps au sujet de l'occupation du siége épiscopal.

§ 100.

ŒCUMÉNICITÉ DE CE SYNODE.

En examinant la question de l'*autorité* de ce synode, on voit d'abord que plusieurs de ses mesures ont été critiquées dès 381, c'est-à-dire avant la fin de l'année où il s'était réuni, par un synode composé d'évêques latins; parmi ces mesures critiquées, nous citerons en particulier la nomination de Flavien au siége d'Antioche, parce qu'elle avait donné un nouvel aliment au schisme d'Antioche, et le choix de Nectaire pour évêque de Constantinople, parce que les Occidentaux regardaient toujours Maxime (le Cynique) comme l'évêque légitime de cette ville [1].

Sur ces entrefaites, le synode qui se réunit à Constantinople en 382 envoya aux Latins un exemplaire du décret porté sur la foi l'année précédente, par le synode auquel il donna explicitement le titre d'οἰκουμενική, et il chercha à justifier les actes de ce concile qui avaient été incriminés [2]. Photius prétend que le pape Damase approuva peu après ce 2e concile œcuménique [3]; mais, ainsi que

(1) Voyez t. II, p. 898, et *Epistola synodi ital. ad Theodosium,* dans Hard. t. I, p. 845. — Mansi, t. III, p. 631.

(2) La lettre de ce synode se trouve dans Théodoret, l. c. V, 9. Du reste comme l'Occident tout entier n'avait encore rien admis de ce synode à l'époque où cette lettre a été écrite, on comprend qu'il ne faut pas entendre ici ce mot οἰκουμενικὴ dans toute son acception. Les évêques réunis à Constantinople pouvaient tout au plus dire : « Pour nous, nous reconnaissons ce concile comme œcuménique; » ou bien ils pouvaient, ce qui au fond revient au même, entendre le mot οἰκουμενικὴ dans le sens où les Africains entendaient le mot *universalis.* Voyez t. I, p. 4.

(3) Photius, *de Synodis,* p. 1143, ed. Justelli; imprimé dans Mansi, t. III, p. 595.

nous le verrons plus loin, cette approbation du pape ne portait que sur le symbole et non pas sur les canons. Au milieu du v[e] siècle, le pape Léon I[er] parlait de ces canons, et en particulier du 3[e], qui concerne le rang ecclésiastique de l'évêque de Constantinople, d'une manière très-défavorable, et il disait que ce 3[e] canon n'avait jamais été envoyé au siége de Rome [1]. Grégoire le Grand, confirmant ce que S. Léon avait dit, écrivait à son tour dans une de ses lettres : ***Romana autem Ecclesia eosdem canones vel gesta synodi illius hactenus non habet, nec accepit; in hoc autem eam accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum*** [2].

En l'an 600 après Jésus-Christ, on acceptait donc à Rome le symbole et non pas les canons du concile de Constantinople, et c'est à cause de ce symbole que le pape Grégoire plaçait ce synode au nombre des quatre conciles œcuméniques dont il comparait l'autorité à celle des quatre Évangiles [3]. Avant lui, les papes Vigile et Pélage II avaient déjà compté ce synode au nombre des synodes œcuméniques [4].

On peut se demander à quelle époque le concile de Constantinople a été reconnu dans l'Église grecque, comme dans l'Église latine, en qualité de concile œcuménique. Commençons d'abord par ce qui concerne l'Église grecque.

Quoique le synode tenu à Constantinople en 382 ait donné le titre d'*œcuménique* au synode dont nous nous occupons, nous voyons cependant que, même dans l'Église grecque, ce dernier synode n'a été placé que longtemps après sur le rang du concile de Nicée; ainsi le concile général d'Ephèse, qui parle avec une grande vénération du concile de Nicée et de son symbole, ne dit rien du synode et du symbole de Constantinople [5]. Peu de temps après le concile d'Ephèse, le 2[e] concile qui s'est tenu dans cette

---

(1) Leo I, *Epist.* 106 (alias 80) *ad Anatolium*, c. 2. Cf. aussi *Diss.* I *de vita Leonis*, dans le second volume de l'édition des *Œuvres* de ce Père, par les Ballerini, p. 525.

(2) Gregor. lib. VII, *Epist.* 34, p. 882, ed. Bened.

(3) Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor : Nicænum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur; Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur; Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur; Chalcedonense vero, in quo Eutychetii Dioscorique pravitas reprobatur. (Lib. I, *Epist.* 25, p. 515, t. II.

(4) Cf. Van Espen, *Commentarius*, l. c. p. 185.

(5) Il fut lu dans la première session du concile d'Éphèse. Hard. t. I, p. 1363. — Mansi, t. IV, p. 1138.

ville en 449 et qui a reçu dans l'histoire le surnom de *brigandage d'Ephèse*, parlant des deux conciles généraux de Nicée et d'Ephèse, désignait ce dernier comme δεύτερα σύνοδος [1], montrant par là qu'il n'accordait pas le même rang au synode tenu à Constantinople. On pourrait objecter, peut-être, que ce sont les monophysites qui ont ainsi parlé : car ils ont, comme on sait, eu la haute main dans le brigandage d'Ephèse; mais les monophysites ne furent pas les seuls à parler ainsi; leur adversaire le plus déclaré, Eusèbe, évêque de Dorylée, qui se porta même comme leur accusateur, ne reconnaissait non plus que les deux synodes de Nicée et d'Ephèse, et il déclarait « qu'il restait fidèle à la foi des trois cent dix-huit Pères de Nicée et qu'il acceptait de même tout ce qui s'était fait dans le grand et saint synode d'Ephèse [2].

C'est au 4e concile général que nous voyons pour la première fois le symbole de Constantinople être l'objet d'une très-grande vénération ; il fut lu dans ce concile conjointement avec celui de Nicée, et il fut par là même solennellement approuvé par le 4e concile œcuménique. A partir de cette époque, le synode de Constantinople fut généralement regardé dans l'Église grecque comme le 2e concile œcuménique [3], et l'empereur Justinien le plaça sur le même rang que les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine [4].

Mais en Occident, et en particulier à Rome, le 3e canon du synode, celui qui déterminait le rang qu'avait dans l'Église le siége de Constantinople, fut longtemps un obstacle à l'acceptation du concile, quelque satisfait que l'on fût du décret sur la foi porté par ce synode, et de l'achèvement complet du symbole. C'est ce qui parut surtout lors de la célébration du synode de Chalcédoine, et dans l'époque qui suivit. Le symbole de Constantinople fut loué dans ce synode de Chalcédoine ; il y fut répété et confirmé avec le plein assentiment des légats du pape ; mais lorsque le même concile renouvela et confirma le 3e canon de Constantinople, les légats quittèrent la séance et rédigèrent le lendemain

---

(1) Dans Hard. t. II, p. 95 B, et 106 B. — Mansi, t. VI, p. 626 D, et p. 643 A.

(2) Dans l'*Actio* I du synode de Constantinople, tenu en 448. — Cf. Hard. t. II, p. 111 A. — Mansi, t. VI, p. 651 D.

(3) Voyez la *Præfat.* des Ballerini en tête du 3e vol. de leur éd. des *Œuvres de S. Léon le Grand*, p. LIV.

(4) Dans son édit contre les *trois chap.* dans Hard, t. III, p. 303.

une protestation dans laquelle ils déclaraient que les ordonnances des cent cinquante évêques réunis à Constantinople n'avaient pas été reçues au nombre des canons synodaux (c'est-à-dire au nombre de canons approuvés à Rome) [1]. Le même sentiment fut émis par le pape Léon lui-même qui, aussitôt après la célébration du concile de Chalcédoine, écrivait à Anatole, évêque de Constantinople : « Ce fragment, composé par quelques évêques (c'est-à-dire le 3e canon de Constantinople), n'a jamais été porté par vos prédécesseurs à la connaissance du Siége apostolique [2]. » Dans sa 105e lettre adressée à l'impératrice Pulchérie, S. Léon s'explique encore d'une manière tout aussi défavorable au sujet du synode de Constantinople; aussi peut-on dire que Quesnel était tout à fait dans le faux lorsqu'il a prétendu que les légats du pape avaient accepté de fait, lors de la célébration du synode de Chalcédoine, le 3e canon de Constantinople. Eusèbe, évêque de Dorylée, était aussi tout à fait dans le faux lorsqu'il prétendait, dans le même concile de Chalcédoine, que le 3e canon de Constantinople avait été approuvé par le pape. Nous aurons plus loin l'occasion, en écrivant l'histoire du concile de Chalcédoine, de démontrer le peu de fondement de ces deux opinions.

Le pape Félix III se plaçait tout à fait au même point de vue que le pape Léon Ier lorsque, dans sa lettre aux moines de Constantinople et de Bithynie, écrite en 485, il ne parle que des trois conciles généraux tenus à Nicée, à Ephèse et à Chalcédoine [3]. Le successeur de Félix III, le pape Gélase (492-496), ne parle pas non plus du synode de Constantinople dans son huitième décret *de Libris recipiendis* [4]. Par contre, il est certain que, dès le VIe siècle, l'Église latine reconnaissait expressément au synode de Constantinople le titre et le caractère d'œcuménique; nous avons déjà vu que les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand se sont exprimés sur ce point d'une manière très-explicite. Mais cette reconnaissance ne portait que sur les prescriptions au sujet de la foi,

---

(1) Hard. t. II, p. 635. — Mansi, t. VII, p. 442.
(2) S. Leon. Magni *Epistol.* 106, n. 5, éd. Ballerini, t. I, p. 1165. — Mansi, t. VI, p. 203.
(3) Dans Hard. t. II, p. 855.
(4) Voyez la remarque des Ballerini dans leur édition des *Œuvres de S. Léon*, t. III, p. LIII et CLI sqq. Dans le texte postérieur et modifié du décret de Gélase, *de Libris recipiendis*, c'est-à-dire dans le texte qui a été inséré dans le *Corpus juris*, c. 3, distinct. XV, il est question du synode de Constantinople.

et non pas sur les canons émis par le 2e concile œcuménique; jusqu'au XIIIe siècle les papes continuèrent, en effet, à protester contre le 3e de ces canons (celui qui avait trait au rang de l'évêque de Constantinople), et contre le 28e canon du concile de Chalcédoine, qui n'était qu'une répétition de celui de Constantinople. Ce ne fut qu'au concile de Latran, tenu en 1215 (*cap*. 5) pendant que Constantinople était sous la domination des Latins, que le rang du patriarche de cette ville fut formellement et solennellement reconnu [1].

---

(1) Hard. t. VII, p. 23. *Schrockh*, K-G. Bd. XVII, S. 43.

LIVRE HUITIÈME

DU SECOND AU TROISIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE

§ 101.

SYNODES A AQUILÉE ET A MILAN EN 381.

Il se tint un synode à Aquilée, l'année même où fut célébré le 2e concile œcuménique. Deux évêques d'Illyrie, Palladius et Secundianus, dont on ne connaît pas les siéges épiscopaux, ne voulaient pas reconnaître qu'ils étaient ariens, quoique les autres évêques de l'Occident les eussent formellement accusés d'hérésie. En 378 ou au commencement de 379, ces deux évêques demandèrent à Gratien, qui se trouvait alors à la tête de tout l'empire, de faire examiner leur cause par un grand concile général auquel les évêques orientaux, de même que les évêques occidentaux, pourraient également prendre part. Ils comptaient naturellement que les nombreux évêques d'Orient imbus d'arianisme leur prêteraient secours dans cette circonstance. Tout d'abord, Gratien se montra disposé à faire ce qu'ils demandaient; mais ensuite, sur les observations de S. Ambroise de Milan, il changea de sentiment et ne permit qu'aux évêques voisins de se réunir en synode à Aquilée; tous les autres évêques, et en particulier ceux d'Orient, eurent défense de s'y présenter ; il se réunit donc dans cette ville, pendant l'été de 381, trente-deux évêques venus des différentes contrées de l'Occident, de l'Italie, de la Pannonie, des Gaules et de l'Afrique. Quelques-uns de ces évêques représentaient des provinces entières. L'Espagne et Rome étaient les seules à n'avoir pas au synode de fondé de pouvoir et de représentant. Rome n'en avait pas envoyé parce que, ainsi que nous l'avons vu plus haut p. 121, Ursinus tenait alors en échec le pape Damase. Les plus célèbres parmi les évêques présents au synode

étaient S. Valérien d'Aquilée, qui présida l'assemblée, et S. Ambroise qui en fut l'âme et le membre le plus actif. Abundantius, évêque de Trente, et Philastrius, le célèbre évêque de Brescia, assistaient aussi à ce synode.

Le mois d'août 381 se passa dans des pourparlers amicaux avec Palladius et Secundianus, et tout se passa en paroles, et les deux évêques furent assez adroits pour dissimuler leurs erreurs, et le 3 septembre 381 le synode proprement dit commença, c'est-à-dire que l'on se mit alors à rédiger des procès-verbaux officiels. Sur la demande de S. Ambroise, qui fut durant tout le synode le principal orateur des orthodoxes, on lut la lettre d'Arius à Alexandre, évêque d'Alexandrie[1], et on demanda à Palladius s'il acceptait, oui ou non, ces blasphèmes contre le Fils. Palladius répondit d'une manière évasive, et se plaignit de ce qu'Ambroise avait empêché la réunion d'un concile général auquel ses frères les évêques d'Orient auraient pu prendre part, et il demanda de nouveau que ce concile, ainsi composé, pût se réunir. Il chercha, en outre, d'autres faux-fuyants et ne voulut pas anathématiser avec les autres évêques les principaux points de l'arianisme. Secundianus et le prêtre Attalus, qui partageaient les opinions des deux évêques, suivirent la même tactique que Palladius; ils demandèrent que le synode fût ajourné jusqu'à la réunion d'un concile général auquel prendraient part même les laïques. Mais, sur la proposition d'Ambroise, en ce même jour, c'est-à-dire le 3 septembre, à une heure de l'après-midi, le synode anathématisa et déposa Palladius, Secundianus et Attalus[2], et il donna connaissance de cette résolution par une lettre encyclique adressée à tous les évêques de l'Occident[3]. Le synode écrivit aussi aux empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose

---

(1) Voyez le 1er vol. p. 246 et suiv.

(2) Les actes de ce synode ont été imprimés dans Mansi, t. III, p. 601, et dans Hard. t. I, p. 826; ils ont été traduits en allemand par Fuchs, *Biblioth, der Kirchenvers*. Bd. II, S. 432 ff. Ils se trouvent aussi dans Vigile de Tapsus, dans plusieurs manuscrits des lettres de S. Ambroise : car ils ont été probablement rédigés par S. Ambroise lui-même. — Cf. Ambros. *Opp.* Epist. 8, t. II, p. 786, ed. Bened. Paris; et t. III, p. 820, ed. Venet. 1751. — Pierre. François Chifflet (dans ses *Vindiciis. Opp. Vigil.* p. 37) voulut prouver que ces actes étaient apocryphes; mais les Bénéd. de Saint-Maur, qui ont édité les *Œuvres de S. Ambroise* (l. c. p. 758, dans leurs dissertations: *Ordo Epist. S. Ambrosii*) et Fuchs (a. a. O. S. 433) ont réfuté les objections de Chifflet.

(3) L'exemplaire de cette lettre qui était destiné aux évêques des Gaules nous a été conservé par Vigile de Tapsus. Elle a été imprimée dans Mansi, t. III, p. 615, et dans S. Ambr. *Epist.* 9, l. c. t. III, p. 844. ed. Venet.

une lettre détaillée pour leur faire connaître ce qui s'était passé, et pour leur demander d'employer la force civile, afin de déposer de fait les évêques condamnés et de donner leurs évêchés à des évêques orthodoxes. Le synode demandait aussi que l'on empêchât Julianus Valens (peut-être Valens l'évêque de Mursa), le maître d'Attalus, de continuer à troubler la paix de l'Église et de courir de ville en ville; enfin, on devait défendre aux photiniens de continuer à se réunir à Sirmium, comme ils l'avaient fait jusqu'alors. Dans une troisième lettre, le synode demandait aux empereurs, et en particulier à Gratien, dans la portion duquel se trouvait Rome, de n'ajouter aucune foi aux prétentions de l'antipape Ursinus, et, surtout, aux calomnies qu'il répandait contre le pape Damase. Enfin, dans une quatrième lettre également adressée aux empereurs, le synode plaidait la cause de Paulinus d'Antioche et de Timothée d'Alexandrie (un nouveau parti s'était formé contre ce dernier). Le synode demandait que les empereurs réunissent à Alexandrie un grand synode qui mît fin aux divisions survenues entre les orthodoxes [1].

Nous possédons encore deux lettres écrites à l'empereur Théodose par un synode d'Italie; mais on se demande quel est ce synode, et si ce ne serait pas ce même concile d'Aquilée dont nous venons de parler; il paraît cependant beaucoup plus probable qu'elles proviennent d'un synode qui s'est tenu à Milan, quelque temps après celui d'Aquilée. Le fait de la présidence de S. Ambroise a donné lieu de supposer que ce synode s'était tenu à Milan. Dans la première de ces lettres, le synode explique les motifs qu'ont eus les Latins pour demander à Aquilée qu'il se tînt un grand synode afin qu'il extirpât les schismes, et en particulier le schisme mélétien, et pour qu'il fît une enquête sur les erreurs d'Apollinaire, dans laquelle les apollinaristes eux-mêmes seraient entendus. Dans la seconde lettre adressée aux mêmes empereurs, le synode se plaint de ce que, après la mort de Mélétius, on a élevé un nouvel évêque sur le siége d'Antioche, au lieu de reconnaître les droits de l'évêque Paulinus. Cette mesure avait été prise sur la proposition de Nectaire de Constantinople, qui lui-même n'était pas évêque légitime, puisque le siége épiscopal

(1) Cette lettre se trouve dans S. Ambr. *Epp.* 6, 10, 11, p. 844, 849, 851, ed. Venet. Dans Mansi, t. III, p. 615, 621, 623. — Hard. t. I, p. 835, 837, 838.

de Constantinople appartenait à Maxime (le Cynique). Grégoire de Nazianze avait été aussi nommé évêque de Constantinople d'une manière contraire aux canons, et tout cela était l'œuvre de ceux qui avaient empêché la célébration d'un concile général. Il faisait par là allusion aux évêques orientaux, qui avaient assisté au 2e concile général, et il prétendait que, malgré leurs invitations à tous les évêques, les membres de ce concile n'avaient cependant tenu qu'un synode particulier de l'Église grecque. Ils terminaient en demandant que Maxime fût réintégré sur le siége de Constantinople, et que l'on tînt à Rome un concile général composé des évêques de l'Orient et de l'Occident[1].

§ 102.

LES SYNODES DE CONSTANTINOPLE ET DE ROME EN 382.

Conformément au désir exprimé par le synode d'Aquilée, l'empereur Théodose convoqua, presque aussitôt après la fin du 2e concile œcuménique, les évêques de son empire à un nouveau synode, et il désigna pour le lieu de la réunion, non pas Alexandrie, ainsi que les Latins l'avaient demandé, mais bien Constantinople. L'empereur fit inviter deux fois Grégoire de Nazianze à ce synode ; mais Grégoire s'excusa, disant que son état maladif ne lui permettait pas d'y assister, et il déclara, en outre, que son expérience de ces sortes de réunions ne lui permettait pas d'en attendre quelque résultat utile[2]. Dans l'été de 382, les évêques qui avaient fait partie du 2e concile général se réunirent de nouveau à Constantinople. A leur arrivée dans la capitale, ils reçurent une lettre du dernier synode italien (de celui qui s'était réuni à Milan), par laquelle ils étaient invités à se rendre au grand concile général qui devait se célébrer à Rome. Ils n'avaient évidemment pas assez de temps pour demander et obtenir les pouvoirs qui leur étaient nécessaires afin de répondre à cette invitation, et le délai fixé était aussi trop court pour qu'ils eussent pu, de fait, se rendre à Rome. Ils n'y allèrent donc pas, et cela pour

(1) Ces deux lettres se trouvent dans S. Ambr. *Epp.* 13, 14, p. 854, 858, ed. Venet. Dans Mansi, t. III, p. 630 sq. — Hard. t. I, p. 844 sqq. Elles ont été traduites en allemand par Fuchs, a. a. O. S. 460 ff.
(2) Gregor. Nazianz. *Ep.* 130 (alias 55), t. II, p. 101, ed. Paris, 1842.

deux motifs, qu'ils exposèrent eux-mêmes dans leurs lettres synodales: le premier, parce qu'ils ne s'étaient préparés que pour un voyage assez court, et le second, parce qu'ils n'étaient fondés de pouvoir de leurs collègues que pour le synode de Constantinople[1]. Les évêques restèrent donc à Constantinople et rédigèrent alors une lettre pour assurer le pape Damase et ceux qui seraient réunis avec lui en synode, de leur amitié et de la conformité de leur foi, et ils choisirent trois évêques, Cyriacus, Eusebius et Pritiane, de porter cette lettre synodale au pape Damase et aux évêques latins assemblés avec lui à Rome. Dans cette lettre, les évêques parlent d'abord des persécutions qu'ils ont eu à supporter sous Valens; ils se plaignent de ce que les loups (les ariens) menacent encore l'Église. Ils s'excusent de ne pouvoir se rendre au synode romain; ils condamnent les erreurs des sabelliens, des eunomiens et des ariens, ainsi que des pneumatistes; ils exposent d'une manière brève, mais décisive, claire, le dogme de l'humanité du Christ pour l'opposer aux erreurs d'Apollinaire; ils donnent pour garant de leur orthodoxie le *tomus* du synode d'Antioche et celui du concile « général » tenu l'année précédente, et ils cherchent à s'autoriser d'un concile de Nicée [2] pour justifier l'élévation de Nectaire sur le siége de Constantinople, et celle de Flavien sur celui d'Antioche. Ils terminent en disant qu'ils reconnaissent S. Cyrille comme évêque de Jérusalem, et en exhortant les Occidentaux à s'entendre avec eux[3]. Enfin, ce même synode de Constantinople, tenu en 382, a aussi rendu au moins deux canons qui, plus tard, ont été par erreur attribués au 2e concile œcuménique. Nous avons déjà donné et commenté ces canons, sous les titres des 5e et 6e canons du concile œcuménique.

Le synode romain auquel les évêques orientaux avaient été invités par la lettre synodale que nous venons d'analyser, était le cinquième tenu sous le pape Damase, et, en dehors de ce pape, il compta parmi ses membres S. Ambroise de Milan, Britton (peut-être de Trèves), Ascolius de Thessalonique, Anémius de Sirmium, Basile dont le siége épiscopal est inconnu, et plusieurs

(1) Theodor. *Hist. eccl.* V, 9. — Mansi, t. III, p. 582. — Hard. t. I, p. 822; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 424 f.
(2) On n'est pas d'accord pour savoir si le concile avait réellement en vue le 4e canon de Nicée, ou bien le 6e canon de Sardique, qu'il aurait confondu avec un canon de Nicée. Voyez t. I, § 64 et 41.
(3) Theod. Mansi, Hard. Fuchs, ll. cc.

autres évêques de marque. Il fut encore honoré de la présence de S. Jérôme, de S. Epiphane évêque de Salamis dans l'île de Chypre, de Paulinus évêque d'Antioche, et des trois représentants du synode de Constantinople [1]. Les actes de ce synode ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et nous n'avons que très-peu de renseignements sur ce qu'il a fait. Il aurait surtout condamné l'hérésie des apollinaristes. Sur le désir du pape Damase, S. Jérôme rédigea une profession de foi, que les apollinaristes devaient signer quand ils voulaient rentrer dans l'Église ; dans cette profession de foi, le Christ était appelé *Homo Dominicus* [2]. En outre, le synode retrancha de sa communion Flavien, évêque d'Antioche, et les deux évêques Diodore de Tarsus, et Acacius de Bérée. Mais il paraît qu'après avoir eu des renseignements plus exacts, il s'abstint de se prononcer en faveur des prétentions de Maxime le Cynique [3].

§ 103.

SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 383.

La persistance des ariens et des pneumatistes à répandre leurs doctrines, malgré les défenses rendues par l'autorité ecclésiastique et l'autorité civile, détermina l'empereur Théodose à réunir dans un grand synode à Constantinople les évêques de tous les partis pour essayer de les amener à s'entendre sur l'enseignement dogmatique [4]. Ce synode se réunit à Constantinople, au mois de juin 383, sous le consulat de Merobaudes II et Saturnin, et avant même que les délibérations du synode fussent entamées, l'empereur remit à Nectaire, évêque de Constantinople, le plan de ce qu'il demandait au synode. Il voulait que les délibérations portassent sur les différences dogmatiques. Nectaire n'approuva pas cette idée de l'empereur et se consulta avec l'évêque novatien Agelius, pour savoir ce qu'il y avait à faire. Cet Agelius s'accordait très-bien avec Nectaire pour ce qui concernait la doctrine, et il était, en outre, très-estimé à cause de sa

---

(1) Voyez la lettre du synode de Constantinople dans Theod. l. c., et S. Jérôme, *Epistol.* 86 *ad Eustochium*, nº 6 (dans Vallarsi, *Epistol.* 108).
(2) Rufin, *de Adulteratione librorum Origenis*, dans le t. V des *Opp.* S. Hieron. p. 253, ed. Bened. (Vallarsi et Migne ne l'ont pas inséré).
(3) Sozom. VII, 11. Bower, *Gesch. der Päpste*, Thl. I, S. 333.
(4) Socrat. V, 10. — Sozom. VII, 12.

piété. Mais comme il ne se sentait nullement fait pour les discussions théologiques, il voulait confier la mission de disputer avec les ariens à son lecteur Sisinnius, homme très-habile et particulièrement versé dans la théologie et la philosophie. Sisinnius fut d'avis que l'on ne pourrait arriver, par ce moyen, à s'entendre ; et que ces discussions n'aboutiraient qu'à rendre les divisions plus tranchées. Il exprima ouvertement à Nectaire son sentiment sur ce point, et il ajouta qu'au lieu de disputer, il valait mieux réunir les témoignages des anciens Pères sur la doctrine du Fils, et demander ensuite aux chefs de chaque parti s'ils acceptaient ces textes ou s'ils aimaient mieux anathématiser les Pères auteurs de ces textes. S'ils acceptaient cette dernière alternative, ils se rendaient par le fait même coupables d'une impiété, qui les ferait condamner par tous et même par le peuple. Si, au contraire, ils acceptaient les témoignages des Pères, les orthodoxes pourraient ensuite tirer de ces témoignages les preuves qu'ils voulaient en tirer [1].

Nectaire fit part de ces observations à l'empereur, qui se hâta d'en tenir compte. Lors donc que les évêques des divers partis se présentèrent, il leur demanda s'ils estimaient les docteurs qui avaient vécu avant le conflit arien ; tous répondirent par l'affirmative. L'empereur poursuivit et leur demanda si ces docteurs avaient été des témoins fidèles et intelligents de la véritable doctrine chrétienne. Au lieu de répondre d'une manière uniforme, non-seulement les divers partis firent des réponses opposées les unes aux autres, mais il arriva même que les membres du même parti ne s'entendirent plus entre eux ; il devint facile de constater que tous ces sectaires n'avaient envie que de disputer. L'empereur fut très-mécontent de ce résultat, et il ordonna à chaque parti de donner par écrit sa profession de foi. Après que les plus habiles de chaque parti eurent rédigé ces documents, tous les évêques furent, pour un jour donné, invités au palais impérial : Nectaire et Agélius y parurent comme les chefs des orthodoxes ; Démophile (l'ancien évêque de Constantinople), comme représentant des ariens, Eleusius de Cyzique pour les pneumatistes, et Eunomius comme l'orateur des anoméens. L'empereur reçut tous ces évêques avec bienveillance, prit leur profession de foi, se rendit

(1) Socrat. et Sozom. ll. cc. — Mansi, t. III, p. 643 sqq.

avec eux dans un appartement, y pria Dieu de l'éclairer, lut avec soin les symboles qu'on lui avait remis, et condamna et déchira toutes ces professions de foi, parce qu'elles établissaient une division dans la sainte Trinité [1]. De tous ces symboles, nous n'avons plus que celui d'Eunomius [2], qui se trouve dans plusieurs anciens manuscrits des livres de S. Grégoire de Nysse contre Eunomius, et qui a été imprimé d'abord par Valois dans ses notes sur Socrate (V, 10), et puis par Mansi (t. III, p. 646 sqq.) et par d'autres. Dans ce symbole, Eunomius a exposé sa doctrine d'une manière très-franche et très-catégorique ; il donne à Dieu le Père le titre de Dieu, mais il regarde le Fils comme une créature et comme le premier-né de toutes les créatures ; il nie que le Fils soit participant de la substance et de la magnificence divine. Eunomius a donné une place encore plus inférieure au Saint-Esprit, qu'il prétend être *devenu* γενόμενον par le Fils, et qu'il subordonne entièrement au Fils ; il veut bien reconnaître cependant que le Saint-Esprit est au dessus de toutes (les autres) créatures, et qu'il est l'œuvre la plus parfaite du Fils. A la fin de son symbole, Eunomius menace ses adversaires du jugement de Dieu.

Lorsque tous les sectaires virent cette énergique fermeté de l'empereur, ils retournèrent fort tristes dans leurs diocèses, et ils cherchèrent à consoler comme ils purent leurs partisans de ce que beaucoup d'hérétiques se décidèrent alors à quitter leurs partis pour embrasser la foi de Nicée [3]. Il y en a beaucoup d'appelés, disaient-ils, et peu d'élus. Socrate ajoute qu'autrefois la majorité du peuple s'était, par crainte du pouvoir civil (sous Constance et Valens), mise du côté des hérétiques, mais qu'elle tenait maintenant un tout autre langage. De son côté, l'empereur défendit à tous ces sectaires, à l'exception des novatiens qui étaient autorisés à garder leurs églises parce qu'ils étaient venus au synode [4], de célébrer en un endroit quelconque le service divin, de propager leurs doctrines, d'ordonner des prêtres, etc., et il les menaça, en cas de désobéissance, de peines sévères [5]. Sozomène prétend, il est vrai, que l'empereur n'avait pas l'inten-

(1) Socrat. et Sozom. ll. cc.
(2) Il est du moins très-probable que ce symbole d'Eunomius est celui qui a été remis à l'empereur, en 383.
(3) Socrat. V, 10.
(4) Socrat. V, 10. — Sozom. VII, 12.
(5) Sozom. VII, 12.

tion de réaliser ces menaces, mais qu'il voulait seulement amener par la peur les hérétiques à se joindre aux orthodoxes.

Le synode s'occupa aussi du schisme d'Antioche, mais les orthodoxes ne purent malheureusement pas s'entendre sur ce point ; les évêques de l'Egypte, de l'Arabie et de Chypre tenaient parti pour Paulinus, et demandaient que Flavien fût dépossédé, tandis que ceux de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie regardaient ce dernier comme l'évêque légitime[1].

§ 104.

SYNODES DE BORDEAUX (BURDIGALENSIS) EN 384 ET DE TRÈVES EN 385.

Quand le synode de Saragosse, tenu en 380, eut condamné l'erreur des priscillianistes[2], les partisans de cette hérésie parvinrent à gagner l'appui de plusieurs hauts fonctionnaires, et par eux celui même de l'empereur Gratien, et ils en profitèrent pour persécuter leurs adversaires et pour chasser leurs deux grands accusateurs, les évêques espagnols Idacius et Ithacius. Mais, le 25 août 383, Gratien fut massacré à Lyon, et le général Maxime se proclama empereur d'Occident. Lorsque, dans les premiers mois de 384, Gratien vint à Trèves, Ithacius lui remit un mémoire contre Priscillien et ses partisans, et l'empereur décida que ces sectaires se rendraient à Bordeaux pour y comparaître devant un synode. Cet ordre fut exécuté. Le second chef des priscillianistes, Instantius, exposa d'abord la défense du parti, mais il eut si peu de succès, que le synode le déclara indigne de l'épiscopat. Priscillien, craignant que le même sort lui fût réservé, nia la compétence du synode pour juger son affaire, et en appela à l'empereur ; celui-ci fut assez faible pour répondre au désir de Priscillien, si bien que accusés et accusateurs durent se rendre à Trèves, au camp impérial.

S. Martin de Tours, qui se trouvait alors à Trèves, blâma le zèle excessif d'Ithacius et demanda à l'empereur de ne pas répandre le sang, fût-ce même celui d'un coupable, mais de se contenter de faire déclarer ces gens-là hérétiques par un jugement d'évêques; car, ajoutait-il, c'était quelque chose de nouveau et tout à

(1) 2e vol. § 91.
(2) SOCRAT. V, 10.

fait inouï de voir un séculier décider sur les affaires de l'Eglise. L'empereur prit ces sages conseils en considération, mais Ithacius se fâcha si fort qu'il voulait porter une accusation d'hérésie contre S. Martin de Tours, de même que, dans son fanatisme, il accusait de priscillianisme ceux qui jeûnaient et qui lisaient beaucoup. S. Martin ayant quitté Trèves, l'empereur se laissa persuader par Ithacius et par deux autres évêques espagnols des noms de Magnus et de Rufus, de faire décapiter Priscillien et ses clercs Felicissimus et Armenius, de même que Euchrocia, l'amie de Priscillien, et quelques autres de ses partisans; Instantius et d'autres priscillianistes furent exilés les uns dans les Gaules, les autres dans l'île de Cilina, sur les côtes de la Bretagne [1].

Un second synode des évêques des Gaules, qui se tint à Trèves en 385, approuva ce qu'Ithacius avait fait faire, quoique plusieurs l'en blâmassent, et il poussa l'empereur Maxime à prendre contre les priscillianistes de nouvelles mesures ; celui-ci décida que l'on enverrait en Espagne de hauts fonctionnaires pour punir de mort et de la confiscation des biens tous les partisans de la secte. S. Martin de Tours revint alors à Trèves pour intercéder en faveur de quelques anciens serviteurs du dernier empereur (Gratien), qui venaient d'être condamnés à mort ; il demanda en même temps à l'empereur de ne pas envoyer en Espagne les fonctionnaires que l'on voulait y envoyer, et il se tint tout à fait à l'écart des sessions synodales des ithaciens ; mais l'empereur ayant menacé de faire exécuter tous ceux pour lesquels Martin avait intercédé s'il ne prenait part au synode, cette menace décida le saint à s'y rendre, et il parut dans l'assemblée au moment où celle-ci instituait l'ithacien Félix pour évêque de Trèves [2]. L'empereur promit en retour de ne pas envoyer en Espagne les susdits fonctionnaires, et S. Martin, tout troublé d'avoir été même un seul jour en communion avec les ithaciens, partit le lendemain même pour retourner à Tours [3].

---

(1) Tout ce récit est tiré de la fin de l'*Historia sacra*, de SULPICE-SÉVÈRE, t. VI, p. 348 de la *Biblioth. maxima Patrum*, Lugduni, 1677.

(2) Les anciennes listes des évêques de Trèves contiennent précisément le nom d'un Félix qui aurait administré cette Église, depuis l'an 384 jusqu'à l'an 398. Vgl. BINTERIM, *deutsche Concilien*. Bd. I, S. 282.

(3) Nous devons encore ces particularités à Sulpice-Sévère dans les *Dialog*. III, nr. 15, p. 369 de la *Biblioth. maxima*, l. c. — Cf. MANSI, t. III, p. 673 sqq.

§ 105.

SYNODES A ROME EN 386, ET A TELEPTE OU ZELLE VERS L'AN 418.

Nous apprenons, par une lettre synodale du pape Siricius aux évêques d'Afrique, qu'un synode tenu à Rome en janvier 386 et comprenant plus de quatre-vingts évêques, avait renouvelé plusieurs anciennes lois de l'Église [1].

Ainsi :

CAN. I.

Ut extra conscientiam Sedis apostolicæ, hoc est, primatis, nemo audeat ordinare. Integrum enim judicium est, quod plurimorum sententia consequatur.

« Sans l'assentiment du Siége apostolique, c'est-à-dire du primat, on ne doit pas faire d'ordination (d'évêque) » (v. plus loin p. 233 et 234).

CAN. II.

Nec unus episcopus episcopum ordinare præsumat propter arrogantiam, ne furtivum beneficium præstitum videatur. Hoc enim in synodo Nicæna constat esse definitum.

« Ainsi que l'a défendu le 4e concile de Nicée, un évêque seul ne doit jamais se permettre d'en consacrer un autre. »

CAN. III.

Item, si quis post remissionem peccatorum, cingulum militiæ sæcularis habuerit, ad clerum admitti non debet.

« Quiconque a servi dans l'armée après son baptême ne peut plus être élevé à la cléricature. »

CAN. IV.

Ut mulierem, id est, viduam, clericus non ducat uxorem.

« Un clerc d'un degré inférieur ne doit pas épouser une veuve. »

CAN. V.

Ut is, qui laicus viduam duxerit, non admittatur ad clerum.

« Celui qui étant laïque s'est marié avec une veuve ne peut être élevé ensuite à la cléricature. »

CAN. VI.

Ut de aliena ecclesia ordinare clericum nullus usurpet.

« Nul ne doit ordonner les clercs appartenant à une église étrangère. »

---

(1) Elle a été imprimée dans Hard. t. I, p. 858; dans Mansi, t. III, p. 670· et dans l'édition des *Œuvres de S. Léon,* par les Ballerini, t. III, p. 448.

CAN. VII.

Ut abjectum clericum alia ecclesia non admittat.

« Une autre église ne doit pas accepter un clerc qui a été déposé. »

CAN. VIII.

Ut venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur ex eo quod rebaptizant.

« Ceux qui viennent des novatiens ou des *montenses* [1], doivent être reçus après qu'on leur aura simplement imposé les mains, et cela parce qu'ils rebaptisent. »

Une ordonnance semblable avait déjà été portée dans le 8e canon du synode de Nicée (voy. vol. 1, p. 399), et la présente doit être expliquée ainsi qu'il suit : « Lorsque des clercs novatiens — car il s'agit ici, de même que dans le précédent canon, de clercs et non pas de laïques — veulent entrer dans l'église, ils ne doivent pas être ordonnés de nouveau, mais on se contentera de leur imposer les mains, comme on le fait pour les laïques qui ont été baptisés par des hérétiques. » Le synode donne pour motif de cette manière de faire : *ex eo quod rebaptizant*. Les Ballerini supposent (dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand*, t. III, p. 450, not. 28) qu'il faut lire : *præter eos quos rebaptizant*, et ils s'appuient sur l'autorité du pape Innocent Ier qui, réitérant mot pour mot cette ordonnance, traduit ainsi la phrase en question : *præter eos, si qui forte a nobis ad illos transeuntes rebaptizati sunt* [2].

CAN. IX.

Præterea, quod dignum et pudicum et honestum est, suademus quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant, quia in ministerio ministri quotidianis necessitatibus occupantur.

« Enfin nous engageons les prêtres et les lévites à ne pas vivre avec leurs femmes. »

La lettre synodale du pape Siricius, contenant ces neuf canons, nous a été conservée par un synode africain (tenu à Tèle) dans le commencement du ve siècle (c'est-à-dire en 418); ce synode

(1) Les novatiens étaient aussi appelés *montenses*, peut-être parce qu'on les confondait avec les montanistes. Voyez la dissertation du docteur Héfélé *über das novatianische Schisma, im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte*. Bd. VII, S. 662 f.

(2) Dans Hard. t. I, p. 1001. — Mansi, t. III, p. 1034.

l'ayant fait lire, nous l'a conservée dans ses actes [1]. Divers historiens ont mis en doute l'authenticité de cette lettre. Ainsi Quesnel, dans le second volume de son édition des *Œuvres de S. Léon* [2] et Bower, dans son *Historie der röm. Päpste* (Bd. I, S. 366), tandis que Coustant (*Epist. pontif.* (t. I, p. 643), dom Ceillier (t. V, p. 68) et surtout les Ballerini (l. c. p. 986-1011) en ont soutenu l'authenticité.

a) Il est bien certain que le synode africain qui a fait lire la lettre du pape Siricius n'a pu se tenir à Tèle, comme la plupart des manuscrits le prétendent, car Tèle est situé dans l'Afrique proconsulaire, et les évêques présents à ce synode étaient de la province de Byzacène. Mais quelques manuscrits très-estimés portent *concilium Teleptense*, ce qui est bien plus acceptable, car Télepte est la métropole de la *procincia Byzacena*. Aussi dom Ceillier adopte-t-il cette dernière variante. Les Ballerini, s'appuyant d'un autre côté sur des raisons critiques, ont voulu démontrer qu'il fallait lire *Zellense* et que Zelle était une ville de la province de Byzacène. Il est bien vrai que les Africains confondent souvent le T avec le Z. Mais que les Ballerini ou bien dom Ceillier aient raison, Quesnel n'a, dans aucun cas, fait preuve de sens critique en faisant dépendre du mot *Tellense* l'authenticité ou la fausseté de ce document.

b) Il est vrai que, dans une lettre du pape Innocent Ier à Victricius, évêque de Rouen [3], on retrouve exactement le même texte que celui de la lettre synodale de Siricius. Mais on ne peut conclure de là que cette dernière lettre soit apocryphe, car, selon la juste remarque de Hincmar de Reims : *hic est enim mos apostolicæ Sedis pontificibus, ut verba decessorum suorum quasi propria in suis ponant epistolis* [4].

c) On a aussi voulu prouver que cette lettre était apocryphe parce que, dans son 9e canon, le célibat ecclésiastique était simplement conseillé, tandis que nous savons, par ailleurs, qu'à l'époque même de Siricius il était déjà de précepte et que ce pape le fit rigoureusement observer [5].

Nous répondrons à cette argumentation que le mot latin *sua-*

---

(1) Dans HARD. t. I, p. 1235. — MANSI, t. IV, p. 379.
(2) Réimprimé dans l'édition des Ballerini, t. III, p. 962.
(3) MANSI, t. III, p. 1032. — HARD. t. I, p. 999.
(4) HINCMAR. *Opp.* t. II, p. 461.
(5) Dans MANSI, t. III, p. 658 ; et dans HARD. t. I, p. 8 9.

demus ne signifie pas seulement : « Nous vous engageons à faire ce qui n'est pas positivement prescrit; » il peut aussi signifier : « Nous vous engageons à observer ce que vous devez faire en vertu d'une loi rendue. » C'est ainsi que les prédicateurs engagent les fidèles à observer les commandements de Dieu.

d) Enfin il n'y a rien, dans le premier canon de cette lettre, dans celui qui réserve au pape la confirmation de tous les choix épiscopaux, qui puisse autoriser à dire que la lettre est apocryphe.

Plusieurs manuscrits laissent voir, en effet, que la lettre synodale de Siricius était une lettre encyclique et qu'elle n'était nullement adressée aux seuls africains [1]. L'exemplaire destiné aux évêques d'Italie devait naturellement porter cette ordonnance : « Aucun évêque ne doit être institué sans l'approbation du Siége apostolique. » C'était là, en effet, le droit canon en vigueur. Pour les autres pays, la lettre devait être modifiée selon les modifications du droit existant dans ces contrées. C'est ainsi, par exemple, que dans sa lettre à Victricius, archevêque de Rouen, le pape Innocent Ier modifiait le texte de Siricius : *ut extra conscientiam metropolitani episcopi nullus audeat ordinare* [2]. Mais en Afrique il n'existait pas de métropolitain proprement dit, mais, au lieu de primat, il y avait les évêques des premiers siéges (*primæ sedes*) [3], et c'est probablement d'eux que parle la lettre synodale, ou bien ce sont les Africains eux-mêmes qui auront intercalé le mot de *primatis* [4].

§ 106.

SYNODE A NÎMES, A ANTIOCHE, A SIDA ET A CARTHAGE.

On a cru pendant long temps que ce synode de Nîmes s'était tenu en 386 ou 389, mais il a été dernièrement prouvé qu'il s'était tenu en 394, et nous n'en parlerons qu'un peu plus loin.

Sozomène parle en outre d'un synode provincial tenu à An-

(1) Voyez la 14e note des Ballerini au sujet de la suscription de la lettre synodale, l. c. p. 448.
(2) Dans Mansi, t. III, p. 1033. — Hard. t. I, p. 1000.
(3) Voyez dans le présent vol. § 109, et dans le 1er vol. p. 153 et p. 164.
(4) Cf. Ballerini, l. c. p. 449, n. 25.

tioche en 388 ou 389, qui avait défendu aux fils de S. Marcel de venger sur les païens la mort de leur père. Marcel, évêque d'Apamée en Syrie, avait, sur l'ordre de l'empereur Théodose, fait détruire plusieurs temples des païens. Pendant qu'il était à Aulon occupé de la démolition d'un de ces temples, les païens, exaspérés par ce qu'ils regardaient comme un sacrilége, le jetèrent dans le feu [1].

A peu près à la même époque ou, d'après d'autres historiens, en 390, il a dû se tenir à Antioche, sous Flavien, un autre synode, et, de même, il en a été célébré un second à Sida, en Pamphylie, composé de vingt-cinq évêques, sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium ; ces deux synodes auraient condamné les erreurs des messaliens et les auraient même exclus de l'Eglise [2] ; mais, à vrai dire, l'existence de ces deux synodes n'est pas tout à fait établie [3].

Il s'est tenu à Carthage, en 386 ou 389, et en 387 ou 390, deux synodes qui ne sont pas de grande importance, et dont le premier est comme une introduction au second [4]. Nous n'avons plus que les actes de ce dernier, et c'est par ces actes seulement que nous savons l'existence de ce synode antérieur. Le second synode, présidé par Genethlius, évêque de Carthage, a laissé treize canons [5].

Can. 1. Ce canon n'est, à proprement parler, qu'une introduction à l'ensemble des autres canons). Expose la doctrine orthodoxe sur la Trinité.

Can. 2. Oblige les évêques, les prêtres et les lévites à s'abstenir de leurs femmes.

Can. 3. Les prêtres ne doivent pas se permettre de consacrer le chrême, de bénir les vierges (les religieuses) et de réconcilier les pénitents.

---

(1) Sozom. VIII, 15. — Théodor. V, 21.

(2) Photius, *Biblioth. Cod.* 52. — Théod. (IV, 11) parle avec assez de détail du zèle de Flavien et de S. Amphiloque contre les messaliens, mais il ne parle pas de la célébration de ces synodes. Voyez aussi Tillemont, *Mémoires*, t. VIII, pour la dissertation *les Messal.* ainsi que la note II qui s'y rattache, p. 225 et 352, éd. de Bruxelles, 1732.

(3) Fabric. *Biblioth. Græca*, vol. XI, p. 387.

(4) C'est ce que dit Marca dans sa dissertation *de Vetere Collect. Canonum*, c. 5 (dans l'append. de sa *Concordiæ sacerdotii et imperii*), et Mansi, t. III, p. 687. La désignation des consuls dans les actes synodaux est probablement une faute de copiste.

(5) Dans Hard. t. I, p. 951. — Mansi, t. III, p. 691 sqq. et p. 867 sqq., en allemand dans Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 42 ff.

Can. 4. Ce n'est que quand l'évêque est empêché ou lorsqu'il en a donné la permission, que le prêtre peut se permettre de réconcilier un pénitent.

Can. 5. Si un district était auparavant sans évêque, il ne doit pas en avoir par la suite. Mais on doit continuer à établir des évêques là où il y en avait antérieurement.

Can. 6. Les personnes convaincues de répandre de faux bruits ne doivent pas être admises à déposer contre des prêtres et des évêques.

Can. 7. Celui qui reçoit dans son église quelqu'un qui a été excommunié dans une autre, doit être lui-même excommunié.

Can. 8. Un prêtre excommunié qui offre le saint sacrifice, perd sa place, et doit être anathématisé.

Can. 9. Si un prêtre célèbre quelque part sans la permission de l'évêque (*agenda voluerit celebrare*), il doit être déchu de sa dignité.

Can. 10. Un évêque ne peut être institué que par douze évêques, un prêtre par six, et un diacre par trois évêques en y comprenant le sien propre.

Can. 11. Aucun évêque ne doit empiéter sur un diocèse étranger.

Can. 12. On ne doit instituer aucun évêque sans l'assentiment du primat.

Can. 13. Si un évêque n'observe pas les ordonnances qu'il a lui-même signées, il sera exclu (c'est-à-dire déposé) [1].

§ 107.

SYNODES A ROME ET A MILAN EN 390.

Ces synodes ont été célébrés à l'occasion de Jovinien et de ses erreurs. Ce Jovinien était moine ; on ne sait s'il a résidé à Milan ou ailleurs ; pendant longtemps il avait fait preuve d'un ascétisme sévère, mais vers l'an 388 il en arriva à professer sur les bonnes œuvres les opinions que Luther devait émettre plus tard. D'après lui, *a*) la virginité, la viduité ou l'état de mariage étaient également méritoires; *b*) le jeûne n'était pas plus méritoire

---

(1) Baronius et Justellus ont attaqué l'authenticité de ce concile; mais Pierre de Marca (*de Veteri Collect. Canon.* c. 5, n. 2 sqq.) et Pagi (*Critica ad annum* 387, nr. 26) l'ont défendue.

que le manger, pourvu que l'on mangeât en rendant grâces à Dieu; *c*) tous ceux qui, avec une foi complète, étaient ressuscités par le baptême ne pouvaient plus être dominés par le démon; *d*) tous ceux qui avaient gardé la grâce baptismale devaient s'attendre à avoir dans le ciel une récompense semblable. C'était la conclusion des principes posés par Jovinien, car, d'après lui, il n'y avait pas de degrés dans la vertu; *e*) Marie avait, il est vrai, conçu le Christ comme vierge, mais elle ne l'a pas enfanté comme vierge; car l'enfantement même avait détruit sa virginité, autrement il faudrait dire avec les manichéens que le corps du Christ n'était pas encore véritable, mais seulement un corps en apparence. Aussi accusaient-ils les orthodoxes de professer le manichéisme et le docétisme.

Mettant sa vie en conformité avec ses principes, Jovinien laissa là ses pratiques ascétiques et se livra à la débauche, et il chercha à répandre ses erreurs par toute sorte de prosélytisme. Dans ce but, il se rendit à Rome sous le pontificat du pape Siricius, et il se mit à prêcher le mariage à plusieurs vierges consacrées à Dieu, et à des ascètes; aux uns et aux autres il faisait cette question: « Valez-vous donc mieux que Sara, Suzanne, Anne et plusieurs autres saintes femmes et saints personnages de la Bible? »

Il ne put cependant gagner aucun prêtre, et il arriva même que plusieurs laïques de distinction, en particulier Pamachius, que nous connaissons par les lettres de S. Jérôme, lui firent de l'opposition et demandèrent au pape Siricius de le condamner comme hérétique. Siricius réunit dès lors son clergé en synode (c'est-à-dire en 390), et il déclara que la doctrine de Jovinien était en opposition avec les lois chrétiennes, et, par conséquent, que les principaux partisans de cette erreur, c'est-à-dire Jovinien, Auxentius, Genialis, Germinator, Felix, Plautinus, Martianus, Januarius et Ingeniosus étaient, de par sentence divine et de par le jugement du synode, condamnés et chassés de l'Eglise. Aussitôt après, le pape envoya trois prêtres, Crescens, Léopard et Alexandre, porter les résolutions du synode à Milan, à S. Ambroise, qui s'était montré un adversaire zélé de Jovinien; les prêtres devaient engager l'évêque de Milan à souscrire à ce qui s'était fait [1].

(1) La lettre de Siricius à S. Ambroise se trouve dans Hardouin, t. I, p. 852, et dans Mansi, t. III, p. 663.

S. Ambroise se hâta de réunir à Milan un synode provincial qui, dans sa lettre synodale que nous possédons encore, et qui est très-probablement l'œuvre de S. Ambroise lui-même, louait très-grandement le pape pour le soin qu'il prenait des intérêts de l'Eglise, faisait un court exposé des erreurs des joviniens, et leur opposait la doctrine orthodoxe et anathématisait enfin les personnes déjà condamnées à Rome [1].

Ce synode de Milan est aussi probablement celui qui se prononça contre les ithaciens, et qui rejeta l'évêque Félix qu'ils avaient élevé sur le siége de Trèves. Le synode s'accordait encore en cela avec le pape Siricius, qui avait désapprouvé ce choix, quoique Félix fût personnellement un évêque très-recommandable [2]. Nous ne possédons pas, il est vrai, les documents originaux de cette affaire, et nous ne la connaissons que par le 6e canon du synode de Turin, qui se tint quelque temps après [3].

§ 108.

SYNODE A CAPOUE EN 391.

D'après le calcul de Tillemont [4], il se tint en 391 à Capoue un synode, qui n'est pas sans importance et auquel les anciens ont donné le nom de *plenaria* [5]. Le principal objet du synode paraît avoir été de mettre fin au schisme mélétien. L'un des deux évêques orthodoxes d'Antioche, Paulinus, était mort en 388. Afin que le schisme ne cessât pas d'exister, il avait choisi pour évêque de sa petite église le prêtre Evagrius, quoique les canons eussent depuis longtemps défendu qu'un évêque se choisît lui-même son successeur; en outre, Evagrius ne fut pas, conformément à une ancienne prescription du droit canon, sacré par trois évêques. Il avait pour concurrent l'évêque Flavien, le successeur de Meletius; ce Flavien n'avait pas été non plus, ainsi que nous l'avons vu, ordonné évêque d'une manière tout à fait conforme aux saints canons. Cet état de choses détermina l'empereur

---

(1) Dans Hard. t. I, p. 853. — Mansi, t. III, p. 664 sqq.
(2) Sulp. Sever. *Dialog.* III, c. 15, p. 370; t. VI de la *Biblioth. maxima PP.* Lugd.
(3) Hard. t. I, p. 959. — Mansi, t. III, p. 862.
(4) Tillemont, *Mémoires*, t. X. Note 41 sur S. Ambroise, p. 324, éd. Bruxelles, 1732. Ce calcul a été adopté par Mansi, t. III, p. 686.
(5) C'est ce que fait le *Codex Canon. Eccl. Africanæ*, n° 48, dans Hard. t. I, p. 886. — Mansi, t. III, p. 738.

Théodose, lorsqu'il revint de l'Occident à Constantinople (391), à s'occuper de mettre fin au schisme, et c'est pour cela qu'il engagea l'évêque Flavien, pour lequel il avait une grande estime et qu'il avait fait venir à Constantinople, à se rendre de sa personne au synode de Capoue, où toute l'affaire du schisme mélétien serait examinée d'une manière impartiale. Flavien s'excusa, en alléguant que l'hiver était déjà commencé, et l'empereur accepta ses excuses. Mais en l'absence des parties, le synode de Capoue ne voulut pas porter un jugement sur les divisions de l'Eglise d'Antioche, et il déféra le *jus cognitionis* à Théophile archevêque d'Alexandrie et à ses suffragants, parce que ces évêques étaient restés tout à fait impartiaux et n'avaient embrassé aucun des deux partis. Tel est le récit de S. Ambroise dans sa lettre à Théophile [1]. Il fait voir que les tentatives pour améliorer la situation demeurèrent sans résultat [2].

La seconde affaire qui occupa le synode de Capoue, fut la condamnation des erreurs de Bonosus, évêque de Sardique [3], qui niait la virginité de Marie et soutenait qu'elle avait eu, en dehors de Jésus, plusieurs enfants. Le synode traita cette affaire comme il avait traité celle du schisme mélétien; il confia le soin de faire une enquête sur les erreurs de Bonosus, et de les condamner, à ses voisins, c'est-à-dire aux évêques de la Macédoine, sous la présidence de l'archevêque de Thessalonique. Nous n'en savons pas plus long sur cette affaire, car le seul document à consulter est une lettre d'un inconnu, insérée à la suite d'une autre lettre qui vient probablement de S. Ambroise [4].

Enfin, le synode de Capoue a porté plusieurs ordonnances disciplinaires dont le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* a reproduit ce qui suit: « Nul ne doit être baptisé deux fois; nul ne doit être or-

---

(1) Ambrosii *Epistol.* 56, t. III, p. 1089, ed. Venet.

(2) Pour la suite de l'histoire du schisme mélétien, voyez la dissertation du docteur Héfélé dans le *Kirchenlexikon* von Wetzer und Welte. Bd. VII, S. 45.

(3) La lettre dont nous parlons dans la note suivante (elle est attribuée à S. Ambroise) dit que c'est bien de ce Bonosus qu'il s'agit, et c'est, du reste, ce que dom Ceillier a très-bien prouvé, l. c. t. V, p. 709.

(4) Les BB. de Saint-Maur ont pensé que cette lettre a été écrite par S. Ambroise, quoiqu'elle porte en tête *frater noster Ambrosius*, et ils expliquent ces mots en disant que la lettre a été, il est vrai, écrite par S. Ambroise, mais au nom d'un synode qui se serait tenu quelque temps après celui de Capoue. Lucas Holstenius et d'autres l'attribuent au pape Siricius. Voyez la note B des BB. de Saint-Maur dans leur édition de *S. Ambroise* (*S. Ambrosii Opp.* t. III, p. 1091, ed. Venet.)

donné deux fois, et les évêques ne doivent pas être transférés d'un siége à un autre [1].»

§ 109.

SYNODE A HIPPO-REGIUS (HIPPONE) EN 393.

Un synode d'une bien autre importance fut le synode africain qui se tint en 393 à Hippo-Regius. C'est la première de ces nombreuses et célèbres assemblées ecclésiastiques présidées par Aurelius, qui, depuis 391, était archevêque de Carthage [2]; avec lui assistèrent à ce synode un très-grand nombre d'évêques des différentes provinces de l'Église d'Afrique, si bien que, dans sa *Vita Augustini*, c.7, Possidius a appelé ce synode: *plenarium totius Africæ concilium*. Il ajoute que, sur la demande des évêques, S. Augustin, qui était alors prêtre à Hippo, tint devant le synode son discours *de fide et symbolo*, qui nous a été conservé dans l'ouvrage qui porte encore ce même titre. Musonius, métropolitain de la Byzacène, qui faisait probablement partie de notre synode, en explique le but en disant « qu'il avait amélioré d'une manière salutaire la discipline [3]. »

Nous n'avons plus au complet les actes de ce synode d'Hippo, mais nous en possédons la suscription qui est ainsi conçue: « *gloriosissimo imperatore Theodosio Augusto III et Abundantio viris clarissimis consulibus*, 8 *idus octobris Hippone-Regio in secretario basilicæ Pacis*. [4] » Nous voyons par là que ce synode se tint le 8 octobre 393 dans le *secretarium* de la *basilica Pacis* à Hippo-Regius. Ces mots sont extraits du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* [5], car un synode postérieur de l'Église d'Afrique, s'étant fait lire tous les canons des conciles tenus sous Aurelius, avait conservé la suscription et les canons de celui-ci; malheureusement celui qui a fait la collection des canons de l'Église d'Afrique (Denys le Petit) n'a inséré que cette suscription du synode d'Hippo [6]. Heureusement, le 3e concile de Carthage, tenu en 397, nous

(1) *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, nr. 48, dans Hard. t. I, p. 886; Mansi, t. III, p. 738.
(2) Vgl. Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers*. Bd. III, S. 59, 67 ff.
(3) Dans sa lettre synodale, Mansi, t. III, p. 893. — Hard. t. I, p. 969.
(4) Dans Mansi, t. III, p. 732. — Hard. t. I, p. 882.
(5) Dans Hard. et Mansi, ll. cc.
(6) Il dit : *Gesta hujus concilii ideo descripta non sunt, quia ea quæ ibi statuta sunt, in superioribus probantur inserta*. — Hard. et Mansi, ll. cc.

a donné de plus longs renseignements sur le synode d'Hippo. A ce concile de Carthage avaient été invités les évêques de la province de Byzacène; mais ils se contentèrent d'envoyer par écrit leur déclaration à Aurelius, primat de Carthage, et ils ajoutèrent à leur lettre une *breviatio* (ou bien un *breviarium*) des canons d'Hippone, qu'ils désiraient remettre en vigueur. Le 3e synode de Carthage répondit à ce désir et fit lire l'abrégé en question [1]. C'est par là que nous avons connu ces canons du synode d'Hippo[2]. Mais le véritable texte de cette *breviatio* avait été très-peu fixé jusqu'à ce que les Ballérini l'eussent édité dans sa forme primitive, après l'avoir rétabli en se servant d'anciens et excellents manuscrits [3].

Ce *breviarium* contient d'abord une version latine du symbole de Nicée (sans les additions du concile de Constantinople), qui fut de nouveau publiée et approuvée par le synode d'Hippo [4]. Viennent ensuite deux séries de canons abrégés : la première en contenant quatre, et la seconde trente-neuf; la seconde série porte en tête ces mots : *Incipit brevis statutorum,* mais les Ballérini ont prouvé que ces mots avaient été intercalés plus tard, et que les deux séries étaient bien réellement du concile d'Hippo [5].

Les quatre premiers canons sont ainsi conçus :

1. Toutes les provinces d'Afrique doivent, au sujet de la fête de Pâques, sur laquelle il s'est élevé une erreur, se régler d'après l'Église de Carthage.

2. L'évêque Cresconius de Villa-Regis doit se contenter de son Église et ne pas élever des prétentions au sujet du siége de Tubune, et, en règle générale, nul ne doit empiéter sur une Église étrangère.

3. La *Mauretania Sitifensis* doit avoir son propre primat [6].

---

(1) Voyez la déclaration du 3e concile de Carthage dans Mansi, t. III, p. 915 et 733; Hard. t. Ier, p. 882, et dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, après le canon 33.

(2) Les objections faites contre l'authenticité de ces canons, par exemple celle de dom Ceillier (t. X, p. 665), ont été réfutées par les Ballérini, *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 78 sqq. Les réfutations des Ballérini ont été aussi imprimées dans Mansi, t. III, p. 909 sqq.

(3) Dans le 3e vol. des *Œuvres de S. Léon*, p. 88; dans Mansi, t. III, p. 917; l'ancien texte fautif se trouve dans Hard. t. I, p. 971; dans Mansi, t. III, p. 894.

(4) Les Ballérini ont prouvé (l. c. *Præfatio* p. LXXX, § 3) que ce symbole est véritablement du synode d'Hippo.

(5) L. c. p. 90, n. 30, dans Mansi, t. III, p. 932, nr. 30.

(6) Elle appartenait jusqu'alors au primat de Numidie. Cf. le n. 17 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, et Van Espen, *Comment. in canon.* etc. p. 315;

4. Les primats des autres provinces doivent, ainsi que le reconnaissent les évêques des premiers siéges (*primæ sedes*), être institués, s'il y a conflit, d'après le conseil de l'évêque de Carthage.

La seconde série porte :

1. Les lecteurs ne doivent pas adresser au peuple les formules de salutations ; nul ne doit être élevé à la cléricature, s'il n'a pas vingt-cinq ans, et on ne doit pas non plus consacrer de vierge qui n'a pas cet âge. On ne doit élever à la cléricature que ceux qui sont instruits dans la sainte Écriture.

2. On doit inculquer aux évêques et aux clercs les statuts synodaux.

3. Pendant les saints jours de Pâques on ne doit pas donner le sacrement aux catéchumènes.

4. On ne doit pas donner l'Eucharistie aux cadavres, et on ne doit pas non plus les baptiser.

5. Il y aura tous les ans un concile auquel toutes les provinces ecclésiastiques doivent envoyer des représentants. Mais on n'en enverra qu'un de Tripoli, à cause de la pauvreté des évêques (de cette province).

6. Les plaintes contre un évêque doivent être adressées au primat de la province, et l'évêque ne peut être suspendu que lorsque le primat l'a invité à comparaître et qu'il s'y refuse depuis plus d'un mois.

7. Si l'évêque incriminé ne veut pas comparaître devant le *concilium universale* qui se tient tous les ans, c'est-à-dire devant le concile général des Eglises d'Afrique (voy. vol. 1er, p. 3 et p. 609), il doit être excommunié; la même peine atteint l'accusateur, s'il ne paraît pas pour prouver ce qu'il a avancé.

8. Lorsqu'un prêtre est accusé, l'évêque doit, avec cinq de ses

---

du reste, dans la langue de l'Eglise africaine, *primas* signifie simplement *primæ sedis episcopus*, ou bien *senex*, tandis que dans les autres provinces l'évêque de la métropole civile dominait sur toute la province ecclésiastique, et s'appelait pour ce motif le métropolitain. Il y avait en Afrique une tout autre organisation, c'était le plus ancien évêque par rang d'ordination qui était chargé de la surveillance de toute la province ecclésiastique; le siége de cet évêque prenait alors le titre *prima sedes*. (Voyez vol. I, p. 159 et suiv. et p. 169 et 170. — MARCA, *de Primatibus*, p. 10 sqq. dans l'appendix de son traité *de Concordia sacerdotii et imperii*, et VAN ESPEN, l. c. p. 357). Il s'éleva souvent des difficultés au sujet de l'ancienneté des évêques, et le canon suivant cherche à les prévenir pour l'avenir. Carthage faisait exception dans cette organisation de l'Eglise d'Afrique, car l'évêque de cette métropole civile était toujours le premier évêque, et comme le patriarche de l'Église d'Afrique.

collègues pris dans le voisinage, examiner l'affaire; s'il s'agit d'un diacre, il prendra deux collègues; quant aux plaintes portées contre les autres, l'évêque pourra, à lui seul, examiner et juger de leur valeur.

9. Lorsqu'un évêque ou, en général, un clerc, ne tenant pas compte du tribunal ecclésiastique, porte sa cause devant un tribunal civil, il doit être déposé, s'il s'agit d'une affaire criminelle, et s'il s'agit d'une affaire purement civile, il doit renoncer aux avantages qu'il pourrait avoir, ou bien résigner sa charge.

10. Si on appelle du tribunal ecclésiastique à un tribunal ecclésiastique supérieur, et si le jugement de première instance est infirmé, cela ne peut nuire à ceux qui ont jugé en première instance, à moins que l'on ne puisse prouver qu'ils ont rendu sciemment un jugement injuste. Mais si les deux parties se sont accordées à choisir un *arbitrage*, il n'y a pas d'appellation.

11. Les fils des évêques et des clercs ne doivent pas participer aux représentations du monde ou bien les regarder.

12. Les fils des évêques, et en général des clercs, ne doivent pas se marier avec les païens, les hérétiques et les schismatiques.

13. Les évêques et les clercs ne doivent pas émanciper leurs fils avant d'être sûrs de leur moralité.

14. Les évêques et les clercs ne doivent jamais nommer pour héritier quiconque n'est pas chrétien catholique, fût-ce même un parent.

15. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas faire les affaires des autres (*procuratores*); ils ne doivent pas accepter d'emplois qui les forcent à voyager, ou qui les empêchent de remplir leurs devoirs ecclésiastiques.

16. Des femmes étrangères aux clercs ne doivent pas habiter avec eux.

17. Nul ne doit être sacré évêque, prêtre ou diacre, s'il n'a auparavant rendu chrétiens ou catholiques ceux qui sont attachés à sa maison.

18. Les lecteurs arrivés à l'âge de puberté doivent se marier ou faire vœu de continence.

19. Sans l'assentiment de l'évêque, nul ne doit attirer ou garder dans son église un clerc ou un lecteur étranger.

20. Nul ne doit être ordonné, s'il n'a passé par une enquête ou s'il n'a pour lui le témoignage du peuple.

21. Nul ne doit, dans ses prières, parler au Père quand il faut

parler au Fils, ou *vice versa*; à l'autel, la prière doit toujours être adressée au Père. Nul ne doit se servir de formules de prières étrangères, s'il n'a pris sur ce point l'avis des frères compétents, (*nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit*).

22. Aucun clerc ne doit reprendre ce qu'il a prêté.

23. Pour le sacrement du corps et du sang du Christ, on ne doit offrir que du pain et du vin mêlé avec de l'eau.

24. Des clercs non mariés (d'un rang inférieur) ne doivent pas, sans la permission de l'évêque ou du prêtre, visiter une vierge ou une veuve, et ils ne doivent pas y aller seul. De même les évêques et les prêtres ne doivent pas visiter seuls ces personnes; ils ne le feront qu'accompagnés de clercs ou de laïques recommandables.

25. L'évêque d'une *prima sedes* (voy. p. 242) ne doit pas être appelé *princeps sacerdotum* ou *summus sacerdos,* mais simplement *primæ sedis episcopus.*

26. Les clercs ne doivent pas aller dans les hôtelleries pour y manger ou y boire, à moins qu'ils ne soient en voyage.

27. Les évêques ne doivent pas aller sur mer (en Europe), sans l'assentiment de l'évêque de la *prima sedes*, dont ils doivent avoir des *litteræ formatæ.*

28. Les sacrements de l'autel ne doivent être célébrés que par des personnes à jeun, excepté le jour de la commémoration de la *cœna Domini* (c'est-à-dire le jeudi saint).

29. Les évêques et les clercs ne doivent pas célébrer des banquets dans les églises [1], à moins que ce ne soit pour restaurer des hôtes, si cela est nécessaire ; mais dans ce cas, on ne doit pas admettre le peuple.

30. L'évêque doit proportionner le temps de la pénitence à la gravité de la faute. Les prêtres ne doivent pas absoudre (réconcilier) les pénitents sans l'assentiment de l'évêque, à moins que l'évêque ne soit absent, et qu'il n'y ait un cas de nécessité. Si une faute est publiquement connue, le pénitent doit recevoir l'imposition des mains devant l'*apsis* (devant le chœur).

31. Lorsque des vierges consacrées à Dieu n'ont plus de parents, l'évêque ou le prêtre doit les confier à des femmes recom-

(1) S. Augustin paraît avoir plus particulièrement contribué à ce que l'on rendît ce canon ; car peu auparavant, en 392, il s'était plaint à Aurélius, évêque de Carthage, du désordre qui régnait dans les agapes qui avaient lieu dans les chapelles des martyrs et dans les cimetières. — AUGUSTINI *Epistol.* 22.

mandables, avec lesquelles elles doivent vivre pour conserver leur bonne réputation.

32. Lorsque des malades ne peuvent plus parler et que ceux qui les connaissent assurent qu'ils ont désiré le baptême, on doit le leur donner.

33. On ne doit pas différer de réconcilier les acteurs et les apostats qui veulent se convertir.

34. Un prêtre ne doit pas consacrer des vierges sans l'assentiment de l'évêque ; il ne doit jamais se permettre de faire le chrême.

35. Les clercs ne doivent pas s'arrêter dans une ville étrangère, à moins que l'évêque ou les prêtres de cette ville n'approuvent les motifs qui l'ont déterminé à s'y arrêter.

36. En dehors des Écritures canoniques, on ne doit rien lire dans l'église sous le titre de « divines Écritures. » Les livres canoniques sont : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, Jesu Navé, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, Job, le Psautier de David, les cinq livres de Salomon, les douze livres des Prophètes, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ézéchiel, Tobie, Judith, Esther, les deux livres d'Esdras, les deux livres des Machabées. Du Nouveau Testament : les quatre livres des Évangiles, l'histoire des Apôtres, treize lettres de Paul, une lettre du même aux Hébreux, deux lettres de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude et l'Apocalypse de Jean. Sur la confirmation de ce canon, on doit consulter l'Église d'au delà de la mer ; du reste, les jours de la commémoration des martyrs, on doit aussi lire leurs actes.

37. L'ancienne prescription des conciles, que tout clerc donatiste ne peut être reçu dans l'église que comme simple laïque, conserve toute sa force, à l'exception cependant de ceux qui n'ont jamais rebaptisé ou qui veulent rentrer dans l'église avec la paroisse qu'ils ont eue jusque-là (c'est-à-dire que ceux-là peuvent garder leur dignité ecclésiastique). Il faut cependant consulter sur ce point l'Église d'au delà des mers, de même que, pour savoir si les enfants des donatistes qui n'ont pas reçu volontairement, mais seulement sur la demande de leurs parents, le baptême donatiste, doivent, à cause de la faute de ces parents, être exclus du service de l'autel [1].

---

(1) Deux autres canons, que les Ballérini ont insérés, appartiennent, ainsi qu'ils en conviennent eux-mêmes, non pas au *breviarium* du synode

Un concile africain, tenu en 525 sous Boniface évêque de Carthage [1], nous a laissé quelques autres renseignements sur ce concile d'Hippo. Dans ce concile de Carthage, on lut et on renouvela plusieurs des anciennes prescriptions des conciles antérieurs; ces prescriptions nous apprennent que, dans le synode d'Hippo, deux évêques de la Maurétanie, Cécilien et Théodore, avaient émis la proposition qu'à l'avenir l'évêque de Carthage indiquât tous les ans par écrit, aux évêques des premiers siéges, le jour de la fête de Pâques. Comme président du synode d'Hippo, l'évêque Aurélius avait demandé les avis sur ce point, et la proposition avait été acceptée. Ainsi que nous l'avons vu, l'épitome des canons d'Hippo parle de ce décret, qui forme dans la collection le 1er canon, page 52.

Une seconde proposition fut émise par ce même évêque Cécilien, conjointement avec son collègue Honoratus, qui était aussi un maurétanien, pour faire déclarer l'évêque de Sitifie *episcopus primæ sedis* pour la Maurétanie. Il devait être choisi par le concile provincial, mais son élection devait être annoncée à l'évêque de Carthage, dont il avait aussi à recevoir les instructions. Aurelius de Carthage fit aussi discuter ce dernier point. Deux évêques Epigonius de Bullaregia et Megalius de Calama, en Numidie, prirent part à la discussion, qui se termina par cette prescription que chaque province aurait son *episcopus primæ sedis*, sous la réserve que la dignité du siége de Carthage ne serait pas amoindrie par là et que l'on n'instituerait aucun *episcopus primæ sedis* sans en donner connaissance à l'évêque de Carthage; celui-ci avait aussi le droit d'être en rapport avec ces évêques et d'exiger d'eux des réponses. C'est ce que dit du reste, dans les nos 3 et 4 de la première série, l'épitome traduit plus haut.

Nous apprenons encore par le n° 34 du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* que, dans un concile d'Afrique plus récent, peut-être dans le 3e de Carthage, l'évêque Epigonius fit la remarque que l'on ne devait rien ajouter au *breviarium* du synode d'Hippo, si ce n'est que le jour de la Pâque devait être toujours annoncé par des lettres [2] dans le concile général tenu chaque année, et non pas plus tard. — Nous apprenons par ce même *Codex canonum*,

---

d'Hippo, mais l'un au 3e concile de Carthage, tenu en 397 (c'est la seconde ordonnance de ce concile), et l'autre au concile de Carthage tenu en 401. — Cf. Ballerini, *Opp. S. Leonis*, t. III, p. 102, n. 4, et p. 103, n. 18, 10.

(1) Dans Hard. t. II, p. 1080. — Mansi, t. VIII, p. 646.

(2) Mansi, t. III, p. 733. — Hard. t. I, p. 882.

nos 53, 73 et 94, que le synode d'Hippo avait aussi ordonné de tenir tous les ans, le 23 du mois d'août, un concile général des Églises d'Afrique, et, à cette occasion, de visiter chaque province en particulier [1]. Enfin Ferrandus, diacre de Carthage, connu par sa collection des canons faite au VIe siècle, nous a laissé quelques autres prétendus canons du synode d'Hippo [2].

§ 110.

SYNODE DE NÎMES EN 394.

En 394, se tint à Nîmes un concile national des Gaules, dont les actes ont été découverts il y a quelques années. Avant cette découverte on n'avait sur cette assemblée que très-peu de renseignements provenant du second dialogue de Sulpice-Sévère (Nr 15) et de la *Vita S. Martini*, par Venantius Fortunat, qui s'était lui-même inspiré de Sulpice-Sévère. Ce dernier raconte que S. Martin de Tours n'avait pas assisté au synode *apud Nemausum*, mais qu'i avait été instruit par un ange de tout ce qui s'y était passé. C'est ce qui avait eu lieu lorsque Martin se trouvait sur une barque avec Sulpice-Sévère, et lorsque les renseignements pris plus tard avaient démontré que le synode s'était précisément tenu le jour indiqué par S. Martin, et que les détails fournis par l'ange à S. Martin étaient véridiques. — On ne savait cependant pas quelles étaient les décisions prises dans ce synode ; on ne savait même pas à quelle date il s'était tenu, lorsque le Dr Knust, trop tôt enlevé à la science, découvrit les actes de ce synode dans un manuscrit du VIe siècle, qui avait autrefois appartenu à la ville de Cologne, et qui se trouve actuellement dans la bibliothèque de Darmstadt. Le Dr Knust fit d'abord paraître les courts décrets de ce synode dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de France* de 1839, et ils passèrent de là dans le *Freiburger Zeitschrift für Theologie* im J. 1844 (Bd. XI, S. 465 ff). Comme ces actes ne se trouvent dans aucune collection des canons, nous avons cru bien faire en les reproduisant ici *ad verbum* et en y joignant les notes dont Knust et l'éditeur du bulletin en question les ont fait suivre ; elles ont été déjà données par le *Freiburger Zeitschrift für Theologie* (l. c.)

---

(1) MANSI, t. III, p. 742, 775, 799. — HARD. t. I, p. 887, 903 et 919.
(2) Dans JUSTELL. *Biblioth. juris canonici*, t. I, p. 449, 450, 451, 454.

Incipit sancta synodus quæ convenit in civitatem Nemausensem, kal. octobris, dominis Arcadio et Honorio Augustis consulibus.

Episcopis per Gallias et septem provincias[1] salutem. Cum ad Nemausensem ecclesiam, ad tollenda ecclesiarum scandala discessionemque sanandam pacis studio venissemus, multa utilitati congrua, secundum regulam disciplinæ, placuit provideri.

I. In primis quia multi, de ultimis Orientis partibus venientes, presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia (*peut-être* epistolia) ignorantibus ingerentes, quidam (*peut-être* qui dum) spem infidelium, sumptum stepemque captantur, sanctorum communione speciæ (*peut-être* speciem) simulatæ religionis inpræmunt (inprimunt): placuit nobis, si qui fuerint ejusmodi, si tamen communis ecclesiæ causa non fuerit, ad ministerium altarii (altaris) non admittantur.

II. Illud ætiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminæ nescio quo loco lewiticum videantur adsumptæ; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina; et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: providendum, ne quis sibi hoc ultra præsumat.

III. Illud etiam repetere secundum canonem placuit, ut nullus episcopus, sive clericum sive laicum, a suo episcopo judicatum, in communionem admittat inlicitam.

IV. Neque sibi alter episcopus de clerico alterius, inconsulto episcopo cujus minister est, judicium vindicet.

V. Additum ætiam est, ut quia multi, sub specie peregrinationis, de ecclesiarum conlatione luxoriant, victura non omnibus detur; unusquisque voluntarium, non indictum, habeat de hac præstatione judicium.

VI. Ministrorum autem quicunque peregrina quibuscunque necessitatibus petunt, ab episcopis tantum apostolia suscribantur.

VII. Addi etiam placuit, ut, quia frequenter ecclesiis de libertorum tuitione inferuntur injuriæ, sive qui a viventibus manumittuntur, sive quibus libertas ultima testatione conscribitur: placuit synodo, ut si fidelis persona contra fidem et contra defunctorum voluntatem venire temptaverit, communicantes, qui contra ecclesiam veniunt, extra ecclesiam fiant; catechumenis vero, nisi inreligiositate pietatem mutaverint, gratia considerata secundum Deum per inspectionem tradatur.

Ego Aprunculus[2] subscripsi.
Ego Ursus[3] subscripsi.
Ego Genialis[4] pro me et pro fratre Syagrio[5] subscripsi.

---

(1) Les *Septem provinciæ* sont les sept provinces du sud de la Gaule, qui dépendaient de la préfecture de Vienne; elles étaient distinctes de celles qui étaient soumises à la préfecture de Trèves.

(2) C'est peut-être le même que celui qui est compté, par la *Gallia Christiana*, t. I, col. 73, parmi les cinq premiers évêques d'Auch.

(3) C'est probablement celui dont le pape Zozime déclara en 417 le sacre invalide. (Mansi, t. IV, p. 361).

(4) Le seul évêque de ce nom connu dans les Gaules est S. Genialis, premier évêque de Cavaillon, que l'on fait vivre vers l'an 322 (*Gallia Christiana*, t. I, p. 940). D'après notre document cette date serait de soixante-dix ans trop ancienne, car entre Genialis et son successeur Julien, qui fut évêque entre 439 et 451, il n'y eut aucun évêque intermédiaire.

(5) Peut-être évêque de Tarbes (*Gallia Christiana*, I, 1225).

Ego Alitius[1] pro me et pro fratre Apro[2] subscripsi.
Ego Fœlix[3] subscripsi.
Ego Solinus subscripsi.
Ego Adelfus[4] subscripsi.
Ego Remigius[5] subscripsi.
Ego Epetemius[6] subscripsi.
Ego Modestus[7] subscripsi.
Ego Eusebius[8] subscripsi.
Ego Octavius[9] subscripsi.
Ego Nicesius[10] subscripsi.
Ego Evantius[11] subscripsi.
Ego Ingenuus[12] subscripsi.
Ego Aratus subscripsi.
Ego Urbanus[13] subscripsi.
Ego Melanius[14] subscripsi.
Ego Treferius[15] subscripsi.
Explicit. Episcopi numero XXI.

La suscription des actes du synode prouve qu'il s'est tenu sous les consuls Arcadius et Honorius. Ces deux empereurs furent ensemble trois fois consuls, en 394, en 396 et en 402. La dernière date ne saurait être celle de ce synode, car, d'après Sulpice-Sévère, S. Martin de Tours vivait encore lorsque le synode s'est tenu, et

---

(1) Evêque de Cahors dont parle Grégoire de Tours, l. II, c. 13.

(2) Peut-être l'évêque de Toul. (Voyez la dissertation sur S. Apro. éditée par Lebrun-Desmarettes, comme appendice aux *Œuvres de S. Paulin de Nole.*)

(3) Evêque de Nîmes, crucifié par les Vandales au commencement du ve siècle. (*Gallia Christiana*, t. I, *instrumenta*, dans l'Appendice, p. 136 et 137.)

(4) Peut-être évêque de Limoges (*Gallia*, II, 501).

(5) Dans un concile tenu à Turin, en 401, ce Remigius, de même que Octavius et Treferius, qui sont nommés plus loin, furent déclarés innocents d'avoir fait des ordinations contre les canons. On ne sait où il était évêque.

(6) C'est peut-être ce saint Apodemius qui, en 407, vint des rives de l'Océan et de l'extrémité de la Gaule visiter S. Jérôme à Bethléem (*S. Hieronymi Opp.* ed. BB. t. I, p. I, p. 168, 188.)

(7) C'est bien certainement le quatrième évêque de Meaux.

(8) Evêque de Vence (*Gallia Christiana*, III, 1212).

(9) Voyez *supra* not. 5.

(10) Cet évêque, de même que Urbanus qui a signé plus bas, ont probablement aussi signé le concile de Valence en 374 (t. II, § 90). Tillemont suppose que Nicetus a été évêque de Mayence (TILLEMONT, *Mémoires*, t. VIII, p. 235, éd. de Bruxelles, 1732). On ne connaît pas le siége de l'évêque Urbanus.

(11) S. Eventius a été le septième évêque d'Autun.

(12) C'est peut-être le même qui, en 440, était encore évêque d'Embrun ; mais alors il n'a pas pu assister au concile d'Orléans, ainsi que Mabillon l'a prétendu, car ce concile s'est tenu en 461.

(13) Voyez plus haut, not. 10.

(14) C'est ou bien S. Melanius de Troyes, ou S. Mélanus de Viviers.

(15) Voyez *supra* not. 5.

nous savons que S. Martin est mort en 400. Le choix reste donc entre 394 et 396, et ce qui fait croire qu'il a eu lieu en 394, c'est que, dans la suscription des actes, le mot *consulibus* n'est pas suivi de *iterum*.

§ 111.

LES QUATRE PREMIERS SYNODES DE CARTHAGE SOUS AURÉLIUS, ET LES SYNODES D'ADRUMET ET DE CONSTANTINOPLE.

Ainsi que nous l'avons vu dans le § 109, Aurelius, archevêque de Carthage, a commencé en 393, par le synode d'Hippo, la série de ses synodes. Pendant le temps de son épiscopat, il en tint plus de vingt qui, presque tous, furent célébrés à Carthage. Le premier d'entre eux (*Carthaginense I*) s'est réuni en 394; nous savons seulement de ce concile qu'il choisit quelques évêques de l'Afrique proconsulaire pour se rendre, en qualité d'ambassadeurs, au synode d'Adrumet[1]. On conclut de là que ce premier synode de Carthage n'a été qu'un concile provincial, et que ce concile d'Adrumet a été, au contraire, un concile général des Églises d'Afrique; nous n'avons pas de plus amples détails sur ce point[2].

Dans cette même année 394, il se tint à Constantinople un autre synode sous la présidence de l'archevêque Nectaire, pour décider, sur les prétentions élevées par deux candidats, les évêques Gebadius et Agapius, au siége de Bostre en Arabie. On décida, dans cette circonstance, qu'à l'avenir un évêque ne pourrait être déposé que par le jugement des évêques de la province, et par un grand synode, et non par trois autres évêques[3].

En reportant notre attention sur Carthage, nous voyons qu'il s'y est tenu en 397 deux conciles qui ne sont cependant pas mis ordinairement à la suite l'un de l'autre : le premier, connu sous le nom de *Carthaginense II*, fut présidé par Aurelius et se réunit le 26 du mois de juin; l'autre, le *Carthaginense III*, eut lieu le 27 du mois d'août. Quelques renseignements nous sont fournis sur le

(1) Ce détail se trouve dans la *Collect. canon. Ecclesiæ Africanæ*, après c. 33. — Mansi, t. III, p. 732. — Hard. t. I, p. 882.
(2) Mansi, t. III, p. 854 sq. — Vgl. Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers*. Bd. III, S. 51 ff.
(3) Mansi, t. III, p. 851. — Hard. t. I, p. 955.

premier de ces deux conciles par le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ;* il y est dit, entre les nos 56 et 57, que ce concile se tint, VI *Calendas Julias*, sous les consuls Cesarius et Atticus, et qu'il avait prescrit à chaque évêque de ne pas faire de voyages sur mer, sans avoir des *litteræ formatæ* du primat [1].

Nous avons en revanche les actes du 3e concile de Carthage célébré le 28 août 397. Conformément à l'ordonnance rendue au synode d'Hippo, on avait fixé au 23 août l'ouverture du concile [2], mais comme les députés de plusieurs provinces de l'Afrique n'étaient pas encore arrivés à cette date, l'ouverture du synode fut retardée de quelques jours [3]. Les députés de la *Mauretania Sitifensis* déclarèrent alors qu'à cause de cette prorogation ils ne pouvaient pas rester plus longtemps. Avec eux, les évêques de la province de Byzacène, ayant à leur tête Musonius ou Mizonius, étaient arrivés beaucoup trop tôt, et, dès les ides du mois d'août, ils s'étaient déjà réunis sous la présidence d'Aurelius, archevêque de Carthage, avaient ainsi tenu un synode préliminaire, dans lequel ils composèrent le *breviarium* déjà analysé des décisions du synode d'Hippo, et ils le firent suivre d'une lettre qui fut adressée en commun par Aurelius et par les évêques au synode général des Églises d'Afrique [4].

Ce dernier concile s'étant réuni le 28 août, se fit lire les actes du synode préliminaire, donna son approbation au *breviarium*, en renouvela les prescriptions (sans en excepter la formule de Nicée) et y ajouta quelques nouvelles dispositions, sans les distinguer par des numéros particuliers de celles qui y étaient déjà contenues. Ces additions sont cependant peu nombreuses [5].

Dans la 1re, les évêques Honoratus et Urbanus se plaignent, en qualité de députés de la province de *Mauretania Sitifensis*, de ce que, malgré la décision d'Hippo [6], Crescolius, évêque de Villa-

(1) MANSI, t. III, p. 752. — HARD. t. I, p. 894.
(2) Voyez plus haut, p. 247.
(3) Voyez la suscription et les quelques mots d'introduction à ce synode dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, entre c. 33 et 34. — MANSI, t. III, p. 733. — HARD. t. I, p. 882.
(4) Il est faux que cette lettre n'ait été adressée qu'aux évêques de la province de Byzacène qui étaient restés chez eux, et de même on ne saurait souscrire aux objections déduites par Hardouin contre l'authenticité de cette lettre, parce qu'elle a été signée également par Aurélius. Cf. BALLERINI, *Opp. S. Leonis*, t. III, p. LXXX, Nr. II, et p. 87, n. 12. Voyez aussi sur ce synode VAN ESPEN, *Commentar. in canones*, etc., Coloniæ, 1755, p. 325.
(5) Pour abréger, nous ne donnerons ici que les additions, en renvoyant ce qui est du *Breviarium* lui-même à la p. 255 sqq.
(6) C. 2.

Regis, garde toujours l'évêché de Tubune, et ils demandent la permission de faire intervenir dans cette affaire le gouverneur de la province.

Dans le n° 2, les mêmes évêques émettent la proposition qu'un évêque ne soit ordonné que par douze autres évêques. Mais, sur les réclamations d'Aurelius, la proposition ne passa pas, et on renouvela l'ordonnance du concile de Nicée, d'après laquelle il fallait au moins trois évêques pour en ordonner un autre.

La 3e addition suppose le cas où le mérite d'un évêque nouvellement élu ne serait pas évident, et elle ordonne d'instruire une enquête et de ne pas procéder à une ordination avant la fin de cette enquête.

Le n° 4 renouvelle les dispositions du concile d'Hippo, au sujet de la fête de Pâques, et aussi celle qui ordonne de faire tous les ans, à l'époque du concile général, la visite de chaque province en particulier. (Voy. plus haut p. 255 sqq.)

Le n° 5 concerne la manière dont on doit faire connaître l'époque de la fête de Pâques; il a aussi trait à l'institution des nouveaux évêques, et il défend d'ordonner évêques les prêtres qui, par des motifs d'orgueil, veulent briser les liens qui rattachent leur église à un diocèse afin de pouvoir, par là, arriver eux-mêmes à l'épiscopat. On doit aussi déposer les évêques qui, se séparant de leurs collègues, ne veulent pas paraître aux synodes.

Le n° 6 (dans Mansi c'est, par erreur, le n° 7) n'est autre que l'application du 19e canon d'Hippone à un cas particulier.

Le n° 7 confirme les prérogatives de l'évêque de Carthage au sujet de l'institution et du sacre des autres évêques, et reconnaît le droit qui lui appartient de faire passer, pour le bien de l'Église, des clercs d'un diocèse dans un autre.

A la fin des actes, se trouvent les signatures de quarante-trois évêques, parmi lesquelles celle de S. Augustin; le texte de ces actes a été rétabli par les Ballérini [1], et Mansi a inséré ce texte ainsi amélioré dans sa *Collection des conciles* [2].

On a attribué cent quatre canons (Ballucius a même cru qu'il y en avait eu cent cinq) au 4e synode tenu à Carthage en 398 et auquel

(1) Dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand*, t. III, p. LXIX-LXXXVII, Fuchs s'est inspiré des Ballérini dans sa *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 58 ff.

(2) Mansi, t. III, p. 916-930. Dans ce même vol. p. 875 sqq. Mansi a donné l'autre texte moins exact des actes synodaux. Hardouin n'a donné que ce dernier texte, t. I, p. 959 sqq.

auraient assisté deux cent quatorze évêques; ces canons ont été insérés dans l'ancienne collection espagnole comme dans celle du pseudo-Isidore et dans Hardouin, t. Ier, p. 975 et sqq. Mansi, t. III, p. 945 et sqq. Mais Christophe Justellus, ainsi que d'autres savants, se sont demandé si ce synode avait bien réellement eu lieu, et les Ballerini ont prouvé [1] que les anciens manuscrits n'attribuent pas à un seul concile de Carthage la collection de ces cent quatre canons, mais se contentent de leur donner le titre général de *Statuta Ecclesiæ antiqua*, ou un autre titre semblable. En outre, ces anciens *codices* donnent ces canons dans un autre ordre, qui, ainsi que les Ballerini l'ont très-bien prouvé, est l'*ordre primitif*, tandis que la collection espagnole a distribué les canons plutôt par ordre de matière [2]. Le résultat des études faites par les Ballerini tend à prouver que ces cent quatre canons sont, à la vérité, très-anciens, mais que la suscription qui les attribue à un synode de Carthage tenu en 398 est bien certainement apocryphe. Un synode qui aurait compté deux cent quatorze évêques aurait été l'un des plus grands et des plus importants conciles de l'Afrique, et cependant les anciens auteurs n'indiquent rien de semblable pour cette année 398. Ni Denys le Petit, ni Ferrandus, ni le synode de Carthage tenu en 525 et qui a renouvelé un si grand nombre d'anciens canons, ne mentionnent ce concile de 398. En faisant abstraction de cet *argumentum exsilentio*, on a encore des preuves positives qui font voir que ce synode n'a pas existé. Ainsi, le premier de ces cent quatre canons (le *præmium* d'après une autre division) est évidemment dirigé contre le pélagianisme, et même contre le nestorianisme et le monophisitisme, et, en outre, le premier canon parle de *métropolitain*, expression qui n'était pas en usage en Afrique. On sait, et nous avons eu déjà occasion de le dire, que les métropolitains s'appelaient *primæ sedis episcopus*, *senex* et *primas*. On peut remarquer encore que Donatien de Telepte (*Talabricensis*), qui signe les cent quatre canons comme *episcopus primæ sedis*, n'avait cependant pas encore cette dignité en 498 [3]. On peut dire, d'une manière générale, que ces

(1) Dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand*, t. III, p. LXXXVIII. — Vgl. Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 95, n. 458 ff. où les cent cinq canons en question se trouvent tradruits.

(2) Les Ballerini ont édité ces cent quatre canons en suivant l'ordre primitif. l. c. p. 653 sq.

(3) Ballerini, l. c. p. XC.

cent quatre canons ne proviennent pas d'un seul et même synode, pas même de plusieurs synodes de Carthage, mais qu'ils ne sont qu'une collection faite par un écrivain quelconque qui a voulu réunir des canons anciens pris dans ceux des synodes d'Afrique et des autres conciles, et comme, somme toute, la plupart de ces canons avaient été rendus en Orient, on avait écrit en tête des manuscrits italiens *Statuta Orientis* [1]. Cette collection a été probablement faite après le commencement des discussions du pélagianisme et du monophisitisme, mais cependant avant la fin du VIe siècle, car alors elle a passé dans d'autres collections [2].

Le 27 avril 389 et le V *Kalend. Majas,* sous le consulat d'Horius IV et d'Eutychianus, il s'est tenu, dans le *Secretarium Basilicæ Restitutæ* à Carthage, un synode que nous appellerons, d'après ce qui a été dit plus haut, le 4e concile de Carthage. Nous ne possédons qu'une seule décision de ce concile, à savoir que les évêques Epigonius et Vincentius furent envoyés à l'empereur pour demander que les églises eussent le droit d'asile [3].

§ 112.

SYNODES A ALEXANDRIE, A JÉRUSALEM, A CHYPRE, A CONSTANTINOPLE, A ÉPHÈSE ET A TOLÈDE.

En l'année 399 se sont aussi tenus quelques autres synodes concernant l'origénisme ; ainsi le synode d'Alexandrie, présidé par l'archevêque Théophile. La lettre de ce synode a été, pour la première fois, éditée par Vallarsi dans son édition des *Œuvres de S. Jérôme* (t. Ier p. 537), et après lui par Mansi (t. III, p. 981 sqq.) [4]. Ce que l'on avait pris pendant longtemps pour un fragment de ce synode [5] appartient à une lettre écrite plus tard par Théophile [6].

Il se tint quelque temps après un synode à Jérusalem pour

(1) BALLERINI, l. c. p. LXXXIX et XCI.
(2) BALLERINI, l. c. p. XCI. Il faut encore voir au sujet du synode, MARCA, *De veteri collectione canonum*, c. 7, dans l'appendice de la *Concordia sacerdotii et imperii.*
(3) Ce détail se trouve, après le canon 56e, dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ.* MANSI, t. III, p. 752. — HARD. t. I, p. 894. — Vgl. FUCHS, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 95.
(4) Voyez plus bas, § 115.
(5) Il a été imprimé dans MANSI, t. III, p. 976.
(6) Cf. PAGI, ad annum 404, n° 2 sqq., et MANSI, l. c. p. 979.

combattre aussi l'origénisme, et il adopta ce qui avait été fait dans le synode d'Alexandrie dont nous venons de parler [1].

S. Epiphane fit réunir à la même époque, à Chypre, un troisième synode qui avait aussi pour but de combattre l'origénisme. On ne sait, il est vrai, si ces synodes se sont réellement tenus en l'an 399, ainsi que Mansi, Walch et d'autres historiens le prétendent[2], ou bien s'ils se sont tenus en 401, comme le soutient Pagi.

Il s'est tenu trois synodes en l'an 400 : un qui fut réuni à Constantinople par S. Jean Chrysostome pour déposer Antonin, évêque d'Ephèse [3] ; un second à Ephèse, qui, sous la présidence de S. Jean Chrysostome, a déposé six évêques asiatiques et a nommé Héraclide évêque d'Ephèse [4] ; et enfin le premier concile de Tolède, qui se réunit dans cette ville au mois de septembre de l'an 400, et qui fut composé de dix-huit évêques présidés par Patronus ou Patruinus archevêque de Tolède. On attribue à ce dernier concile vingt canons, un symbole rédigé contre les erreurs des priscillianistes et deux autres documents [5]. Mais on se demande si tous ces documents sont bien réellement de ce premier concile de Tolède, et si quelques-uns d'entre eux ne proviennent pas de quelques autres conciles tenus dans la même ville.

Ces canons sont ainsi conçus :

1. Les diacres ou les prêtres qui ont vécu maritalement avec leurs femmes avant le précepte du célibat décrété par les évêques de la Lusitanie, ne doivent pas être élevés à des positions supérieures.

2. Un pénitent ne doit pas être élevé à la cléricature.

3. Un lecteur qui a épousé une veuve peut tout au plus devenir sous-diacre.

4. Un sous-diacre qui, après la mort de sa femme, en épouse une seconde, doit être rabaissé aux fonctions d'*ostiarius* ou de lec-

---

(1) La lettre du synode de Jérusalem se trouve dans Mansi, t. III, p. 989.
(2) Mansi, t. III, p. 1020 et 1022. — Walch. *Historie der Kirchenvers.* S. 245.
(3) Mansi, t. III, p. 992 sqq.
(4) Mansi, l. c. et Palladius, *Vita Chrysost.* c. 13. Quant à la question canonique, c'est-à-dire à la question de savoir en vertu de quel droit S. Jean Chrysostome s'est mêlé des affaires d'un autre patriarcat ou d'un autre exarchat, nous la traiterons en expliquant le canon 28e du 4e concile général.
(5) Dans Mansi, t. III, p. 997 sqq. et p. 1013 sqq. — Hard. t. I, p. 990. — Cf. Florez, *Espana sagrada*, t. XVI, p. 49-129, et 319-330.

teur. S'il se marie pour la troisième fois (*quod nec dicendum aut audiendum est*), il fera pénitence pendant deux ans et il ne pourra plus être admis qu'à la communion laïque.

5. Tout clerc doit assister tous les jours au service divin.

6. Une vierge consacrée à Dieu ne doit pas communiquer avec des hommes, à moins qu'il ne s'agisse de ses propres parents, et, en particulier, elle ne devra pas communiquer avec le lecteur et le confesseur (c'est-à-dire avec le chantre)[1].

7. Si la femme d'un clerc commet un faute, son mari doit l'enfermer et lui imposer des jeûnes, etc.

8. Quiconque a fait la guerre peut, il est vrai, devenir clerc, mais non pas arriver jusqu'au diaconat.

9. Une vierge consacrée à Dieu ou une veuve ne doit pas, en l'absence de l'évêque, chanter chez elle les antiphones avec son serviteur ou un confesseur. (Voy. le canon précédent.) De même on ne doit pas célébrer le *lucernarium* (les vêpres) sans un évêque, un prêtre ou un diacre [3].

10. Les clercs qui ne sont pas complétement libres ne doivent pas être ordonnés sans l'assentiment de leurs patrons.

11. Lorsqu'un puissant pille un clerc, un pauvre ou un moine, s'il refuse de s'expliquer là-dessus avec l'évêque, il doit être excommunié.

12. Un clerc ne doit pas abandonner son évêque pour prendre service chez un autre.

13. Celui qui ne communie point dans l'église doit en être exclu.

14. Celui qui ne consomme pas l'eucharistie qu'il a reçue du prêtre doit être traité comme un *sacrilegus*.

15. Nul ne doit avoir de rapports avec un excommunié.

16. Lorsqu'une vierge consacrée à Dieu commet une faute (contre les mœurs), elle ne pourra être admise à la communion qu'après dix ans de pénitence; la même peine atteindra son complice. Si cette vierge se marie, elle ne pourra être admise à la pénitence que lorsqu'elle aura cessé de vivre maritalement avec son mari.

---

(1) Dans la sainte Ecriture, *confiteri* signifie souvent *Dei laudes decantare*, de là le mot *confessor* synonyme de *cantor*. Cf. Du Cange, *Glossarium* ad hunc locum.

(2) Sur le *lucernarium*, voyez les notes de Binius dans Mansi, t. III, p. 1016.

17. Lorsqu'un chrétien a pour femme une chrétienne, et qu'il entretient en outre une concubine, il ne pourra être admis à la communion ; mais il y sera admis si, n'ayant pas de femme, il n'a qu'une seule concubine [1].

18. Si la veuve d'un évêque, d'un prêtre, ou d'un diacre se marie une seconde fois, elle sera exclue et ne pourra recevoir le sacrement qu'au lit de mort.

19. Si la fille d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre qui s'est consacrée à Dieu vient à pécher et à se marier, ses parents ne devront plus avoir de rapports avec elle ; elle-même sera excommuniée et ne pourra recevoir le sacrement qu'au lit de mort.

20. Le chrême ne pourra être consacré que par l'évêque (et cela à un jour fixé), il ne pourra l'être par un prêtre ou par un diacre ; les diacres et les sous-diacres doivent venir avant la Pâque chercher le chrême chez l'évêque.

§ 113.

CINQUIÈME, SIXIÈME ET SEPTIÈME SYNODES AFRICAINS A CARTHAGE ET A MILÈVE, ET SYNODE DE TURIN.

Le v[e] siècle s'ouvre par deux nouveaux synodes de Carthage, le 5[e] et le 6[e], qui n'ont été, pour la première fois, bien connus et bien appréciés que par les Ballérini [2].

Sous le nom de 5[e] concile de Carthage, le Pseudo-isidore donne quinze canons [3], et Baronius a trouvé, dans un manuscrit, que ce synode s'était tenu VI *Kalendas Junii* après le consulat de Césarius et d'Atticus, par conséquent en 398 ; mais en comparant les

---

(1) D'après le droit romain, on entendait par concubinat tout mariage *disproportionné;* ainsi, dans les premiers temps, tout mariage entre patriciens et plébéiens, ou entre un bourgeois et une affranchie. Après la publication des *leges Canuleia, Julia et Papia Poppæa* (*a.* 11 *post Christum*), les deux genres d'union cités ci-dessus furent regardés comme des mariages proprement dits, et par *concubinat* on n'entendit plus que : *a*) l'union d'un sénateur ou de son fils (ou de sa fille) avec une *libertina* (ou un *libertinus*); *b*) l'union d'un bourgeois avec une actrice, et, en général, avec une personne d'une profession peu considérée; *c*) l'union d'un patron avec une affranchie. Vgl. WALTER, *Gesch. d. Rom. Rechts* (*Histoire du droit romain*), S. 540, 554. On voit par là que, dans la seconde partie de ce canon, il faut entendre par *concubina* une femme de condition disproportionnée que l'on pouvait ensuite renvoyer. (Voyez la remarque des *correctores Romani* sur c. 4, distinct. 34, où se trouve notre canon.) Mais dans la première partie, le mot *concubinat* a un autre sens, car le contexte prouve alors qu'il n'y avait pas eu de mariage.

(2) Dans le 3[e] vol. de leur édition des *Opp. S. Leonis*, p. XCII.

(3) Dans MANSI, t. III, p. 968 sqq. et HARD. t. I, p. 986 sq.

manuscrits, on s'est convaincu que la véritable date était XVI ou XVII *Kalendas julias post consulatum Stiliconis*, c'est-à-dire le 15 ou le 16 juin de l'année 401 [1]. Ce qui coïncide très-bien avec ce calcul, c'est que Denys le Petit cite dans son *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, après le canon 56, un synode de Carthage du XVI *Kalendas julias post consulatum Stiliconis*, et donne en partie ce que donne le Pseudo-isidore [2]. Je dis en partie, car, des quinze canons donnés par le faux Isidore, il n'y en a que deux : ce sont les deux premiers, qui appartiennent au 5e synode; les treize autres sont du 6e concile de Carthage, qui s'est également tenu en 401. C'est ce que nous voyons par Denys le Petit, ordinairement très-exact, qui attribue à un synode de Carthage ces deux canons (qu'il donne comme les nos 59 et 62 de la collection africaine), tandis qu'il attribue les treize autres (nos 66-85) à un synode de Carthage de l'année 401 [3]. Nous avons cependant plus de deux canons de ce synode du mois de juin de l'année 401; Denys le Petit nous en a conservé sept autres dans les nos 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65 [4]. Ces neuf canons du 5e synode de Carthage sont ainsi conçus :

Dans un discours préliminaire l'évêque de Carthage, Aurelius, se plaint du manque général des clercs en Afrique, et il dit qu'il faut envoyer un ambassadeur aux évêques d'outre-mer, en particulier au pape Anastasius et à l'évêque Venerius de Milan, pour obtenir d'eux du secours dans leur embarras.

Can. 1 (57 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*). Ainsi que cela a été déclaré antérieurement, les fils des donatistes peuvent être élevés à la cléricature après leur entrée dans l'Église [5].

Can. 2 (58). On doit solliciter les empereurs pour qu'ils détruisent les temples païens, etc., qui existent encore en Afrique.

Can. 3 (59). Si un procès est porté devant le tribunal ecclésiastique, et si une partie se croit lésée par la décision de ce tribunal, le clerc qui a été juge ne doit pas paraître comme témoin quand l'affaire sera jugée en appel par le tribunal civil; en général, on ne doit forcer aucun clerc à paraître comme témoin devant un tri-

(1) Cf. Pagi, ad annum 401, n° xxi.
(2) Dans Mansi, t. III, p. 752 sqq. — Hard. t. I, p. 894 sqq.
(3) Mansi, t. III, p. 766 sq. et 770 sq. — Hard. t. I, p. 898-899 sqq.
(4) Mansi, t. III, p. 763 sqq. — Hard. t. I, p. 895 sqq.
(5) Van Espen, *Commentar. in canones*, etc. Coloniæ, 1755, p. 340 sqq. a donné un commentaire de ce canon, ainsi que du canon suivant.

bunal civil (c'est le premier des quinze canons du Pseudo-isidore).

Can. 4 (60). On ne doit plus célébrer de banquets païens.

Can. 5 (61). Il ne doit plus y avoir de pièces de théâtre les jours solaires et les jours de fêtes.

Can. 6 (62). Un clerc déposé par le jugement des évêques ne doit être défendu par personne (c'est le canon 2 dans le Pseudo-isidore).

Can. 7 (63). Un acteur qui a été converti au christianisme ne doit être ramené par personne à son ancienne profession, il ne doit pas non plus être obligé de la reprendre.

Can. 8 (64). On doit demander à l'empereur d'étendre à l'Afrique la permission d'affranchir les esclaves *in ecclesia*.

Can. 9 (65). La condamnation de l'évêque Equitius est renouvelée. (Voy. plus loin p. 262.)

Trois mois environ après le 5e concile de Carthage, il s'en tint un 6e aux ides de septembre, sous le consulat de Vincentius et Flavius, par conséquent le 13 septembre 401. Les actes de ce synode, qui se tint aussi dans le *Secretarium basilicæ Restitutæ*, ont été rétablis selon le texte primitif par les Ballerini (l. c p. XCII sqq.); ils y sont parvenus en comparant les textes du Pseudo-isidore, de Denys, de Ferrandus et les citations du concile de Cartage célébré en 525 [1].

Denys le Petit a donné le *Procœmium* des actes de ce synode de Carthage, avant le 66e numéro du *Codex can. Eccl. Afric.* On y apprend la date du synode, et aussi cette circonstance que, lors de l'ouverture du synode, Aurélius, évêque de Carthage, avait lu une lettre du pape Anastase, exhortant les Africains à persister énergiquement dans la lutte contre les donatistes [2].

Can. 1. S'occupe de l'affaire des donatistes. Suivant Ferrandus, ce que Denys divise en deux numéros (nos 66 et 67), n'en formait primitivement qu'un seul ainsi conçu : on voulait agir avec ménagement avec les donatistes, mais il fallait engager les juges séculiers à écrire des rapports officiels sur les voies de fait des maximianistes (parti des donatistes) [3].

---

(1) Dans sa *Bibliotek der Kirchenvers.* Fuchs a traduit en allemand le texte amélioré par les Ballerini, Bd. III, S. 906 ff.

(2) Dans Mansi, t. III, p. 770. — Hard. t. I, p. 899.

(3) Pour plus de détails sur ces maximianistes, qui étaient les rigoristes du parti donatiste, opposés aux primianes, voyez l'article du docteur Héfélé dans le *Kirchenlexikon von Wetzer und Welte*. Bd. III, S. 259. — Van Espen a donné (*Commentar*. l. c. p. 346) un commentaire de ce canon et du canon suivant.

Can. 2 (68 dans Denys). Les clercs donatistes qui entrent dans l'Eglise, peuvent rester dans la cléricature, si c'est nécessaire pour le rétablissement de la paix de l'Eglise, quoique un concile d'outre-mer ait porté sur ce point une décision plus sévère.

Can. 3 (69). On doit envoyer des ambassadeurs aux donatistes pour les engager à revenir dans l'Eglise. On leur représentera qu'ils se servent vis-à-vis de leurs sectaires, c'est-à-dire des maximianistes, des procédés dont ils reprochent à l'Eglise catholique de se servir vis-à-vis d'eux.

Can. 4 (70 dans Denys, 3 dans le Pseudo-isidore ; voyez plus haut p. 258). Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas vivre avec leurs femmes; s'ils le font, on doit leur retirer leurs fonctions. Les autres clercs ne sont pas tenus à cette continence.

Can. 5 (manque dans Denys le Petit, c'est le 4e dans le Pseudo-isidore). Sans l'assentiment du primat de la province, on ne doit vendre aucun bien ecclésiastique.

Can. 6 (71 dans Denys, 5 dans le Pseudo-isidore). Nul ne doit laisser son église pour passer dans une autre, et il ne doit pas non plus la négliger pendant longtemps.

Can. 7 (72 dans Denys, 6 dans le Pseudo-isidore). On ne doit pas hésiter à baptiser des enfants, si l'on n'est pas sûr qu'ils aient déjà été baptisés.

Can. 8 (73 dans Denys, 7 dans le Pseudo-isidore). Le jour pour la fête de Pâques doit être annoncé partout par les *formatæ*; au sujet du concile général, on doit continuer à observer le terme prescrit par le synode d'Hippo, c'est-à-dire le 23 août, et les primats de chaque province doivent organiser leurs synodes provinciaux, de façon à ce qu'ils ne puissent pas nuire à la célébration du concile général.

Can. 9 (74 dans Denys et 8 dans le Pseudo-isidore). Si un évêque se trouve en même temps administrateur (*intercessor vel interventor*) d'un autre diocèse, il ne doit pas garder ce diocèse plus d'un an.

Can. 10 (75 dans Denys, 9 dans le Pseudo-isidore). On doit demander aux empereurs de nommer, avec la coopération des évêques, des défenseurs (*defensores*) pour les églises.

Can. 11 (76 dans Denys, 10 dans le Pseudo-isidore). Les évêques ne doivent pas, sans motifs, s'absenter des conciles; chaque primat métropolitain doit partager sa province entre deux ou trois circonscriptions, et chacune d'elles devra envoyer des dé-

putés au concile général. Quiconque n'explique pas son absence devra se contenter d'être en communion avec sa propre Église (c'est-à-dire qu'il ne sera pas, à proprement parler, excommunié, mais pendant quelque temps il ne pourra pas communiquer avec ses collègues).

Denys donne encore comme n° 77 le canon qui suit : Cresconius, évêque de Villa-Regis, doit être engagé à ne pas manquer de se rendre au prochain concile général. Isidore et Ferrandus n'ont pas ce canon, qui n'a dû former qu'un appendice au 11e canon.

Can. 12 (27 dans Denys, qui l'a placé parmi les canons du concile africain tenu en 419; 11 dans le Pseudo-isidore). On ne doit pas imposer les mains au prêtre ou au diacre qui a été déposé, ainsi qu'on le fait pour les pénitents ou pour les laïques chrétiens (c'est-à-dire que, par égard pour le caractère dont ils sont revêtus, on ne doit pas soumettre ces clercs à une pénitence publique); on ne doit, en aucune manière, élever à la cléricature celui qui a l'habitude de rebaptiser [1].

Can. 13 (79 dans Denys, 12 dans le Pseudo-isidore). Les clercs sur lesquels pèse une accusation doivent, dans l'espace d'un an, exposer leur défense. Le n° 78 dans Denys formait probablement un appendice à ce canon ou au canon précédent; il ordonne de former une commission (dont S. Augustin faisait partie), pour se rendre à Hippo-Diarhytus (*Dirutum*) afin de remettre l'ordre dans cette église, troublée par l'évêque Equitius qui s'était rendu coupable de crime, et pour y établir un autre évêque.

Can. 14 (80 dans Denys, 13 dans le Pseudo-isidore). Un évêque ne doit pas prendre un moine d'un couvent étranger (c'est-à-dire qui n'appartient pas à son diocèse) pour l'élever à la cléricature ou pour l'établir supérieur de son couvent.

Can. 15 (81 dans Denys; il manque dans le Pseudo-isidore). Sous peine d'un anathème qui l'atteindra même après sa mort, un évêque ne doit pas prendre pour ses héritiers des parents païens ou hérétiques. Il doit aussi prendre en temps opportun ses mesures pour que des païens ou des hérétiques ne deviennent pas ses héritiers *ab intestat*.

Can. 16 (82 dans Denys; manque dans le Pseudo-isidore). On doit demander à l'empereur de permettre que les esclaves soient affranchis *in ecclesia*.

(1) Sur le sens de ce canon, voyez Van Espen, *Commentar.* etc. p. 321.

Can. 17 (83 dans Denys, 14 dans le Pseudo-isidore). On ne doit tolérer aucune *memoriæ martyrum* (chapelle des martyrs), si ce n'est aux endroits où se trouvent les reliques mêmes de ces martyrs, ou à moins qu'il n'y ait un motif historique incontestable ; que ce soit, par exemple, l'endroit où ce martyr est né, ou bien celui où il a souffert la mort.

Can. 18 (84 dans Denys et 15 dans le Pseudo-isidore). On doit demander aux empereurs d'extirper les derniers restes du paganisme.

Can. 19 (85 dans Denys). Les lettres synodales doivent être dictées et souscrites, au nom de tous, par l'évêque de Carthage.

Ainsi que nous l'avons vu, ce 6e synode de Carthage avait eu lieu le 13 septembre 401 ; dans ce même mois, c'est-à-dire le 22 septembre 401, il se tint à Turin un autre synode qui, par erreur, avait été placé par les historiens en 397 [1]. Nous avons de ce synode de Turin une lettre synodale adressée aux évêques des Gaules et qui contient les huit canons suivants [2] :

Can. 1. Proculus, évêque de Marseille, qui se prétend primat de la seconde *provincia Narbonensis*, ne gardera cette dernière dignité qu'à titre personnel et non pas comme si elle était inhérente au siége qu'il occupe ; car sa ville (épiscopale) n'appartient pas à cette province [3].

Can. 2. Au sujet du conflit entre les évêques de Vienne et d'Arles pour la dignité de primat, le synode a conclu que celui-là serait primat qui pourrait prouver que sa ville est la métropole [4].

Can. 3. On défend de la manière la plus expresse les ordinations opposées aux canons.

Can. 4. La décision de l'évêque Triferius (on ne sait quel était son siége épiscopal) contre le laïque Palladius, qui avait causé du dommage à un prêtre du nom de Spanus, est ratifiée.

Can. 5. De même le jugement de l'évêque Triferius contre le prêtre Exuperantius, qui avait injurié son évêque, etc., est aussi confirmé.

Can. 6. Les évêques gaulois qui ont refusé d'être en communion ecclésiastique avec Félix de Trèves, l'ami des ithaciens, doi-

---

(1) Voyez les remarques de Mansi, t. III, p. 863.
(2) Dans Mansi, t. III. p. 859 sqq. — Hard. t. I, p. 958 sq.
(3) Pour plus de détails, voyez Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, etc., t. X, p. 706 sq.
(4) Cf. Dom Ceillier, l. c. p. 707.

vent être admis, conformément à une lettre d'Ambroise et du pape, dans celle du synode.

Can. 7. Aucun évêque ne doit recevoir dans son église un clerc étranger ou bien un clerc déposé.

Can. 8. Quiconque a été ordonné d'une manière illégale, ou qui a eu des enfants lorsqu'il était dans le service de l'Église, ne doit être promu à aucun degré supérieur.

On désigne comme 7e synode de Carthage celui qui se célébra à Milève le 27 août 402, sous la présidence de l'archevêque Aurelius; le synode de Carthage, tenu sous Bonifacius, lui assigne déjà ce rang. Denys le Petit et le Pseudo-isidore ont donné les canons de ce 7e synode, mais ce dernier a, par erreur, attribué aussi au synode de Milève les canons de trois autres synodes tenus à Carthage en 405, 407 et 418, et il a ajouté une partie apocryphe à la *præfatio* de notre synode [1].

Les véritables actes du synode de Milève se trouvent dans Denys depuis le n° 85 jusqu'au n° 90 du *Codex canon. Eccl. Afric.* [2], et aussi en partie dans les citations du synode de Carthage sous Boniface; ils sont en abrégé dans Ferrandus [3]. Dans le *Proœmium* que Ferrandus désigne comme le canon 1er, il est dit que le concile s'est tenu le 27 août, lorsque les deux empereurs Arcadius et Honorius étaient pour la cinquième fois consuls (402); il a été célébré comme *concilium universale* (*sc. Africæ*) dans le *Secretarium* de la basilique de Milève, sous la présidence d'Aurelius, archevêque de Carthage. Aurelius ouvrit les séances par un discours, et ensuite il fit lire les actes des synodes d'Hippo et de Carthage (de celui de 401), qui furent de nouveau acceptés et souscrits. Il fut ensuite résolu, dans le premier canon, que les jeunes évêques ne devaient pas se permettre de passer avant les anciens et qu'ils ne devaient pas agir sans prendre conseil d'eux [4]. Les registres matriculaires, de même que les archives de Numidie, doivent être gardés dans la *prima sedes* ou bien dans la métropole civile, c'est-à-dire à Constantine [5].

---

(1) Baller. l. c. p. xciv, n. 1.

(2) Dans Mansi, t. III, p. 183 sqq., et p. 1139. — Hard. t. I, p. 907 sqq.

(3) Ce sont encore les Ballérini (l. c.) qui ont les premiers remis ces actes en ordre. Fuchs s'est inspiré de leur travail en faisant le sien; a. a. O. S. 120 ff.

(4) En Afrique, l'évêque le plus ancien par rang d'ordination passait avant les autres et s'appelait *episcopus primæ sedis*.

(5) Voyez sur ce point Marca, *de Primatibus*, p. 11, à l'appendice de *Concord. sacerd. et imperii*, et Van Espen, *Commentar.* l. c. p. 357.

Can. 2 (87 et 88 du *Cod. can. Eccl. Afric.*). L'évêque *Quodvultdeus,* qui n'a pas voulu répondre devant le synode, doit être exclu. Il ne doit cependant pas être déposé avant que l'on n'ait fait une enquête sur son affaire. (Van Espen, l. c. 358.) Maximien, évêque de Baga (il faut lire Vagiencène, et non pas Bagagensène), doit résigner sa place et la commune doit élire un autre évêque [1].

Can. 3 (89). Afin qu'il ne s'élève plus à l'avenir de contestation au sujet de l'ancienneté dans l'ordination, on devra, désormais, faire ces listes d'ordination avec une grande exactitude chronologique. (Voy. plus haut can. 1, et le synode d'Hippo).

Can. 4 (90). Quiconque a déjà exercé dans une église des fonctions ecclésiastiques, ne fût-ce que celles de lecteur, ne doit pas être admis dans le clergé d'une autre église [2].

§ 114.

SYNODE ROMAIN SOUS INNOCENT Ier EN 402.

A peu près à l'époque où se tint le synode de Milève, il s'en tint aussi un autre à Rome sous le pape Innocent Ier; nous possédons de ce synode seize canons qui sont des réponses faites à des questions des évêques gaulois [3].

Can. 1. Si une vierge qui a pris le voile commet une faute charnelle, et si, pour la couvrir, elle a donné à son complice le nom de « mari », elle doit être soumise à une pénitence de quatre ans.

Can. 2. Si une vierge qui n'a pas, à la vérité, encore pris le voile, mais qui a déjà résolu de garder sa virginité, va ensuite avec un homme, elle doit être également soumise à une longue pénitence.

Can. 3. Les évêques, les prêtres et les diacres ne doivent pas se marier.

---

(1) Il avait été auparavant donatiste, mais s'était ensuite converti à l'Église. Lorsqu'il s'éleva des troubles à Baga à son sujet, il demanda lui-même dans une lettre adressée au synode à se démettre de son siége. Cf. *Epistol. S. Alipii et Augustini,* c. à d. *epist.* 69 dans le recueil de lettres de S. Aug. t. II, p. 238, éd. Migne, et Van Espen, l. c. p. 358.

(2) Cf. Van Espen, l. c. p. 359.

(3) Dans Mansi, t. III, p. 1133 sqq. — Hard. t. I, p. 1131 sqq.

Can. 4. Quiconque étant déjà chrétien a servi dans l'armée, ne doit pas, vu le relâchement des mœurs qui existe dans la vie du soldat, être élevé à la cléricature [1].

Can. 5. Quiconque, ayant été baptisé étant enfant, est demeuré constamment chaste, ou bien, quiconque ayant été baptisé lorsqu'il était déjà adulte, s'est ensuite bien conduit et ne s'est marié qu'une seule fois, peut entrer dans la cléricature; mais il ne le peut pas s'il s'est antérieurement mal conduit (c'est-à-dire s'il s'est mal conduit après son baptême). Telle est la pratique de l'Eglise romaine.

Can. 6. Il ne doit y avoir qu'une seule foi et une seule discipline parmi les évêques catholiques.

Can. 7. Pendant le temps pascal, le prêtre et le diacre baptiseront au nom de l'évêque. A une autre époque, et s'il se présente un cas pressant, le prêtre seul, et non pas le diacre, devra baptiser.

Can. 8. N'est guère facile à comprendre, tant le texte est fautif; on voit seulement qu'il s'agit d'exorciser l'huile qui doit ensuite servir à bénir.

Can. 9. Aucun chrétien ne doit épouser la sœur de sa femme morte; il ne doit pas non plus avoir, en plus de sa femme, une concubine.

Can. 10. Quiconque a occupé un emploi civil ne doit pas, à cause des fautes qui y sont presque inévitablement attachées, être admis à la cléricature avant qu'il n'ait fait pénitence.

Can. 11. Nul ne doit épouser la femme ou le fils de son oncle.

Can. 12. Nul ne doit être sacré évêque s'il n'a fait déjà partie de la cléricature.

Can. 13. Un évêque qui change d'Église doit être déposé.

Can. 14. Un clerc étranger déposé par son évêque ne doit pas être admis ailleurs à la communion laïque.

Can. 15. Nul évêque ne doit empiéter sur le diocèse d'un autre, ou faire les ordinations avant les autres, ou gêner le métropolitain dans ce qu'il a à faire.

Can. 16. Les laïques qui sont exclus par leur propre évêque ne doivent pas être admis ailleurs dans la cléricature.

---

(1) Le texte n'est pas clair.

§ 115.

PERSÉCUTION CONTRE S. JEAN CHRYSOSTOME. SYNODE AD QUERCUM EN 403, ET SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 404.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Théophile d'Alexandrie s'est montré l'adversaire des origénistes. Ainsi, en 399, il avait, dans un synode tenu à Alexandrie, anathématisé les principes d'Origène et de ses partisans, en particulier ceux des longs frères [1], à l'exception de Dioscore et, peu de temps après, il les avait chassés de l'Egypte, ainsi que plus de trois cents moines imbus des opinions de l'origénisme. La plupart d'entre eux se sauvèrent en Palestine ; mais certains autres, parmi lesquels se trouvaient précisément les longs frères, se réfugièrent à Constantinople (401) où S. Jean Chrysostome les reçut très-cordialement, leur porta secours et intercéda même en leur faveur auprès de Théophile, mais ne voulut cependant pas les admettre à la communion, parce qu'ils étaient bannis par leur évêque. Théophile refusa de leur pardonner; il envoya même des députés à Constantinople pour y porter plainte contre eux, et il demeura mécontent de Jean Chrysostome, parce qu'on lui avait soutenu, bien à tort certainement, que l'évêque de Constantinople avait formellement admis les moines à la communion ecclésiastique. Mais comme les moines réfugiés à Constantinople avaient porté devant l'empereur Arcade de très-graves accusations contre Théophile, ce dernier fut mandé à Constantinople pour exposer par-devant Chrysostome sa défense au sujet des attaques intentées contre lui ; d'un autre côté, comme les accusateurs ne pouvaient donner aucune preuve évidente de la culpabilité de Théophile, on s'assura d'eux jusqu'à l'arrivée de leur adversaire, pour savoir s'ils avaient réellement calomnié. Théophile différa par calcul de se rendre à Constantinople, et il persuada à Epiphane, évêque de Salamis dans l'île de Chypre, vieillard âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, de se rendre lui-même à Constantinople pour y ouvrir le feu contre les origénistes. Ceci se passait pendant l'hiver de 402. A l'arrivée

(1) C'étaient quatre savants moines et clercs de l'Egypte, très-liés auparavant avec Théophile. Ils s'appelaient Dioscore (sacré par Théophile, évêque d'Hermopolis la Petite), Ammonius, Euthymius et Eusebius. Voyez la dissertation du docteur Héfélé sur la discussion au sujet de l'origénisme : *über den Origenistenstreit im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte*. Bd. VII, S. 847.

d'Epiphane, Chrysostome envoya au-devant de lui son clergé pour lui faire honneur; mais Epiphane, nonobstant cela, déclara qu'il n'entrerait pas en communion avec Chrysostome avant que celui-ci eût chassé les longs frères et eût prononcé l'anathème contre Origène. Chrysostome répondit : « Le prochain synode décidera sur cette question. » Epiphane chercha alors à détacher de S. Chrysostome et à gagner à son parti les évêques qui se trouvaient aussi présents à Constantinople, et il voulut même prêcher ouvertement contre lui. Mais S. Jean Chrysostome lui fit dire que le peuple pourrait facilement le maltraiter s'il en venait là, et ces avertissements déterminèrent Epiphane à changer de conduite : il alla même jusqu'à se réconcilier avec les longs frères; il déclara qu'il avait été excité contre eux, et il s'embarqua pour revenir en Chypre ; mais il mourut pendant la traversée en 403. Peu après, Théophile arriva lui-même à Constantinople, amenant avec lui un nombre considérable d'évêques égyptiens, et entra secrètement en relations avec les ennemis de Chrysostome (et il en avait beaucoup), en particulier avec l'impératrice Eudoxie, avec les évêques Acacius de Berée, Antiochus de Ptolémaïs, Sévériane de Gabala, etc. Théophile gagna en quelques semaines les personnages les plus influents de la cour, et enfin obtint de l'empereur, qu'au lieu de paraître comme accusé devant Chrysostome, il tînt lui-même un synode devant lequel il citerait Chrysostome. Mais comme ce dernier était très-aimé dans son diocèse, on jugea prudent de ne pas tenir à Constantinople le synode organisé contre lui, mais de le tenir dans le voisinage de Chalcédoine, dans un bien de campagne, *ad Quercum* (ἐπὶ δρῦν), qui appartenait au préfet impérial Rufin et qui contenait un palais, une grande église et un couvent [1]. Trente-six évêques, présidés par Théophile, composèrent ce synode [2]. Les plus célèbres d'entre ces évêques étaient, sans compter Théophile, Acacius de Berée, Antiochus de Ptolémaïs, Sévériane de Gabala et Cylinus de Chalcédoine, tous ennemis personnels de Chrysostome [3]. Socrate et Sozomène assurent l'un et l'autre qu'il n'a pas été, dans ce synode, question d'origénisme [4], mais que l'on y avait engagé les moines qui s'étaient enfuis de

---

(1) SOZOM. VIII, 17.
(2) Voyez la lettre des amis de S. Jean Chrysostome dans Palladius. MANSI, t. III, p. 1150.
(3) Cf. PHOTII *Biblioth. Cod.* 59, imprimé dans MANSI, t. III, p. 1142. — HARD. t. I, p. 1038.
(4) SOCRAT. VI, 15. — SOZOM. VIII, 17.

l'Égypte, à demander pardon à Théophile et à le prier de les admettre de nouveau, et qu'ils avaient eu la faiblesse de le faire, ce qui n'aurait certainement pas eu lieu si Dioscore et Ammonius, et surtout les longs frères, avaient été présents. Mais Dioscore était déjà mort avant l'ouverture du synode. Ammonius était, à la vérité, venu *ad Quercum*, mais il y était venu si gravement malade qu'il n'avait pas tardé à mourir dans le couvent *ad Quercum*. Cette mort fit sur Théophile une telle impression qu'il donna les plus grands éloges au défunt.

La seconde affaire dont s'occupa le synode fut, au témoignage de Sozomène, l'enquête contre S. Jean Chrysostome.

Photius, qui avait lu les actes du synode, rapporte à ce sujet (*Biblioth. Cod.* 59) ce qui suit [1]:

Ce synode, dans lequel les accusateurs étaient aussi juges et témoins, tint treize sessions, dont douze contre Chrysostome et une treizième contre Héraclide, que Chrysostome avait ordonné évêque d'Éphèse. Le synode ne put cependant pas en arriver à le déposer. Le principal accusateur contre Héraclide fut Macarius, et contre Chrysostome son propre diacre Jean. Celui-ci porta les plaintes suivantes :

1. Chrysostome l'avait exclu d'une manière illégale, parce qu'il avait battu son esclave Eulalius.

2. Un certain moine du nom de Jean avait été battu par ordre de Chrysostome et fouetté comme un démoniaque.

3. Chrysostome avait vendu beaucoup de choses précieuses (de l'Église);

4. De même, le marbre destiné par son prédécesseur Nectaire à l'église d'Anastasia.

5. Il avait injurié les clercs.

6. Il avait appelé S. Epiphane un fou et un démon.

7. Il avait ourdi des trames contre Sévériane (évêque de Gabala) et excité les doyens [2] contre lui.

8. Il avait écrit un livre plein d'injures contre le clergé.

9. Dans une réunion de tout le clergé il avait cité trois diacres et les avait accusés de lui avoir volé l'ὠμοφόριον (l'étole).

---

(1) Imprimé dans Mansi, t. III, p. 1141 sqq. — Hard. t. I, p. 1037 sqq.

(2) Sur ce mot δεκανοὶ, cf. Suiceri *Thesaurum*, t. I, p. 835. On comprenait en particulier par ce mot de δεκανοὶ les supérieurs des moines, et l'Église (le diocèse) de Constantinople n'en contenait pas moins de 950.

10. Il avait sacré Antonius évêque, quoique ce dernier fût un violateur de tombes.

11. Il avait trahi le *comes* Jean dans une sédition militaire.

12. Il ne priait ni en entrant à l'église ni en en sortant.

13. Il avait ordonné sans autel des prêtres et des diacres (sans être à l'autel).

14. Il avait en une seule fois sacré quatre évêques.

15. Il recevait des visites de femmes sans que des témoins fussent présents.

16. Il avait vendu l'héritage laissé par Thécla.

17. Nul ne sait à quoi sont employés les revenus de l'Église.

18. Il avait ordonné Sérapion prêtre à une époque où celui-ci avait à répondre à une accusation portée contre lui.

19. Il avait fait enfermer des personnes qui se trouvaient en communion avec tout le monde, et lorsqu'elles étaient mortes dans leur prison, il ne les avait pas même fait enterrer.

20. Il avait traité Acacius (évêque de Berée) d'une manière hautaine et ne lui avait pas adressé la parole.

21. Il avait livré le prêtre Porphyre au fonctionnaire impérial Eutrope, pour que celui-ci l'envoyât en exil.

22. Il avait fait de même pour le prêtre Bérénius.

23. Il avait des bains pour lui seul.

24. Il avait fait plusieurs ordinations sans témoins.

25. Il mangeait seul et d'une façon immodérée, comme les Cyclopes.

26. Il était à lui seul accusateur, juge et témoin, comme le prouvaient l'affaire du protodiacon Martyrius et celle de l'évêque de Lycie Proairesius.

27. Il avait frappé au visage Memnon dans l'église des Apôtres, si bien que le sang lui avait coulé par la bouche, et Chrysostome n'en avait pas moins tenu l'office divin.

28. Il s'habillait et se déshabillait sur le siége épiscopal, et y mangeait une pastille [1].

29. Il donnait de l'argent aux évêques qu'il ordonnait, et pour ce faire il opprimait le peuple.

---

(1) Palladius rapporte que S. Jean Chrysostome avait conseillé aux fidèles de boire de l'eau après la communion, ou de manger une pastille (petit morceau de pain), afin qu'il ne restât pas dans la bouche quelque parcelle du sacrement. On avait fait de cela un chef d'accusation contre Chrysostome, et c'était le seul vrai. Mansi, t. III, p. 1150.

Après que l'on eut porté ces plaintes, Chrysostome fut, dit brièvement Photius, cité quatre fois. Palladius donne plus de détails : Théophile, dit-il, envoya à Constantinople trois membres du synode pour inviter Chrysostome à ce synode et pour lui remettre la lettre laconique qui suit :

« Le saint synode *ad Quercum* à Jean. Il nous a été porté contre toi des accusations qui font mention d'un nombre infini de méfaits. Parais donc et amène avec toi les prêtres Sérapion et Tigrius, car on a besoin d'eux [1] ».

Mais Chrysostome avait aussi réuni quarante évêques en synode, et ce synode répondit à la missive de l'assemblée présidée par Théophile en envoyant *ad Quercum* trois évêques et deux prêtres chargés de la lettre suivante, adressée à Théophile : « Il ne devait pas troubler l'Église, et si, contrairement à l'ordonnance de Nicée, il voulait juger un différend qui s'était élevé en dehors de son diocèse, il devait se rendre à Constantinople, et non pas appeler les gens à la campagne, comme Caïn l'avait fait pour Abel. Il avait d'abord à exposer lui-même sa défense, car on avait rédigé contre lui un mémoire de plus de soixante-dix chapitres. Il y avait à Constantinople plus d'évêques assemblés qu'il n'y en avait *ad Quercum*; on n'en comptait que trente-six *ad Quercum* et ils étaient tous d'une même province (l'Egypte), tandis qu'à Constantinople il y en avait quarante, venus de différentes provinces [2]. » En outre, Chrysostome écrivit en son nom aux évêques *ad Quercum*, que s'ils voulaient qu'il se rendît à leur synode, ils devaient avant tout en écarter ses ennemis déclarés, c'est-à-dire Théophile d'Alexandrie, Acacius, Sévériane et Antiochus. Si ces gens-là étaient écartés, il irait où l'on voudrait; mais s'ils n'étaient pas écartés, on pourrait l'inviter dix mille fois encore, il ne paraîtrait pas [3].

Peu de temps après arriva un notaire avec un décret impérial, ordonnant à Chrysostome « de se présenter devant le synode, » et en même temps deux prêtres infidèles du diocèse de Constantinople, le prêtre Eugenius (nommé peu après évêque d'Héraclée, pour le récompenser de sa trahison) et le moine Isaac portèrent une nouvelle citation pour se rendre devant le synode. Chrysostome répondit à ces procédés d'une manière brève et pleine de

(1) Mansi, t. III, p. 1150.
(2) Extrait de Palladius dans Mansi, l. c. p. 1150.
(3) Extrait de Palladius dans Mansi, l. c. p. 1151.

dignité, et envoya ses fondés de pouvoir au synode. Ils y furent traités d'une manière brutale et on s'occupa plus que jamais du procès contre Chrysostome [1].

On commença, au rapport de Photius, par examiner les deux premiers points d'accusation. Alors se présenta le moine Jean, dont il était question dans le nº 2, et il accusa l'évêque Héraclide d'être origéniste et d'avoir été pris sur le fait à Césarée en Palestine, au moment où il volait les habits du diacre Aquilinus, ce qui n'avait pas empêché Chrysostome de le sacrer évêque d'Ephèse. Il attaqua ensuite Chrysostome, par l'ordre duquel il prétendait avoir eu beaucoup à souffrir du prêtre Sérapion, à cause des origénistes. Ce qui conduisit à examiner le neuvième et le vingt-septième point d'accusation. L'évêque Isaac porta encore une seconde accusation d'origénisme contre Héraclide, et assura que S. Epiphane avait refusé d'être en communion avec lui. En même temps il remit contre Chrysostome un mémoire renfermant les accusations suivantes :

1. Le moine Jean avait été battu et fouetté à cause des origénistes.

2. A cause de ces mêmes origénistes, Epiphane n'avait pas voulu être en communion avec Chrysostome.

3. Chrysostome mangeait tous les jours seul et n'exerçait pas l'hospitalité.

4. Il se servait dans l'église des expressions (de la poésie païenne), par exemple, « la table est pleine de furie, » et

5. « Je suis enflammé d'amour et je suis en délire. »

6. De telles expressions devraient être éclaircies.

7. Il donnait la permission de pécher, car il enseignait : « Si tu as de nouveau péché, repens-toi de nouveau, » et : « Viens me trouver aussi souvent que tu auras péché, je te guérirai. »

8. Il avait proféré ce blasphème : « La prière du Christ n'a pas été exaucée, parce qu'il n'a pas prié comme il fallait. »

9. Il excite le peuple à se révolter et, en particulier, à le faire contre le synode.

10. Il avait reçu, protégé dans l'église et défendu quelques païens grands ennemis des chrétiens, c'est-à-dire lorsque ces chrétiens s'étaient réfugiés dans l'église pour échapper à la mort.

(1) Mansi, l. c.

11. Il consacrait des évêques pour des provinces étrangères.

12. Il avait traité des évêques d'une manière hautaine.

13. Il avait imaginé de nouvelles manières pour molester les clercs, et il s'était emparé de force de l'héritage laissé par quelques-uns.

14. Il avait fait des ordinations sans réunir son clergé et sans l'assentiment de ses clercs.

15. Il avait admis les origénistes, mais, par contre, il n'avait pas délivré de prison ceux qui se trouvaient dans la communion de l'Eglise et qui étaient venus le trouver avec des lettres de recommandation; il n'avait même pas voulu les revoir après leur mort.

16. Il avait sacré évêques des esclaves étrangers qui n'étaient pas encore affranchis.

17. Il avait, à diverses reprises, très-mal traité Isaac lui-même (c'était l'accusateur).

La première de ces nouvelles accusations avait déjà été examinée, aussi s'occupa-t-on des n°s 2 et 7, et on examina en outre le n° 3 des premiers chefs d'accusations. Ce fut à cette occasion que l'archiprêtre Arsacius (plus tard successeur de S. Jean Chrysostome) et les prêtres Atticus et Elpidius comparurent comme témoins à charge contre S. Jean Chrysostome; ils déposèrent également, ainsi que le prêtre Acace, au sujet du quatrième point.

Après que ces témoins eurent été entendus, Paul, évêque d'Héraclée, demanda en qualité de président du synode [1], que chaque membre émît son avis, et tous, à l'unanimité, depuis l'évêque Gymnasius qui vota le premier jusqu'à Théophile qui vota le dernier, conclurent à la déposition de Chrysostome. Le nombre des votants fut de quarante-cinq évêques [2]. On rédigea aussitôt une lettre synodale pour annoncer au clergé de Constantinople la déposition de S. Jean Chrysostome; ils écrivirent aussi une lettre à l'empereur, qui contenait de nouvelles accusations contre S. Jean Chrysostome. C'est ainsi que se termina la douzième session. Dans la treizième on s'occupa de l'affaire d'Héraclide d'Ephèse.

Tel est le récit de Photius; Palladius raconte que cette lettre aux

(1) Théophile n'avait pas accepté la présidence du synode pour donner une prétendue preuve de son esprit de justice et de conciliation, car Chrysostome l'avait récusé, ainsi que quelques autres.

(2) Neuf, par conséquent, de plus qu'au commencement du synode.

empereurs (les règles de la chancellerie voulaient qu'elle fût également adressée aux deux empereurs) était ainsi conçue : « Comme Jean Chrysostome, accusé de plusieurs crimes, n'a pas voulu paraître, parce qu'il avait conscience de sa culpabilité, il a été déposé ainsi que la loi l'ordonne (pour cause d'obstination). Les accusations portées contre lui contiennent aussi le crime de lèse-majesté [1]. Que votre piété veuille donc ordonner qu'il soit banni et qu'il subisse la peine réservée aux coupables de lèse-majesté; car il ne nous appartient pas de discuter ce point [2] ».

Théophile envoya aussi une ambassade au pape Innocent pour lui donner connaissance de la sentence synodale; mais le pape la désapprouva, ainsi que le prouve une lettre qu'il adressa à Théophile et que nous possédons encore [3]. L'empereur Arcadius, condamna au contraire S. Jean Chrysostome à la peine de l'exil, ce qui excita un tel mécontentement parmi les habitants de Constantinople que, pour éviter une sédition, le saint évêque quitta secrètement ses amis qui s'étaient réunis pour le défendre dans l'église, et se livra de lui-même aux agents de la police qui devaient l'emmener. On l'embarqua d'abord pour la ville de Prenète en Bithynie, où il devait attendre une décision ultérieure ; mais une sédition populaire et un tremblement de terre qui ébranla Constantinople, et qui fut regardé comme une punition de Dieu, effrayèrent tellement l'empereur et encore plus l'impératrice, que celle-ci écrivit de sa propre main à l'exilé pour le supplier de revenir. Chrysostome reparut donc à Constantinople quelques jours après son départ, et il fut reçu par le peuple avec une joie indescriptible. Il ne voulut cependant pas reprendre sa charge avant qu'un synode plus considérable ne l'eût déclaré innocent. Aussi se retira-t-il dans un bien de campagne, près de Constantinople ; mais le peuple le força à revenir dans sa ville épiscopale, et n'eut pas de repos qu'il ne se fût de nouveau assis dans sa chaire épiscopale. Chrysostome n'en persista pas moins à demander la réunion d'un synode, et l'empereur finit par se rendre à ses désirs; mais, Théophile et les autres évêques s'étant enfuis, on ne put pas, au grand détriment de S. Jean Chrysostome, réunir ce synode tant demandé [4].

(1) Parce qu'il avait appelé l'impératrice une Jésabel.
(2) Dans MANSI, t. III, p. 1151.
(3) Dans MANSI, t. III, p. 1095.
(4) NEANDER, *der hl. Joh. Chrysost.* Bd. II, S. 209 ff.

Deux mois après, un nouvel orage venait fondre contre S. Jean Chrysostome, et donna lieu à la célébration d'un second synode dirigé contre lui. Dans le voisinage de l'église épiscopale (église de Sainte-Sophie), on éleva une magnifique statue d'argent à l'impératrice, et elle fut inaugurée au milieu d'une fête bruyante accompagnée de danses et de pièces de théâtre, et le peuple, s'inspirant de ces habitudes de servitude répandues en Orient, se mit à adorer cette statue comme celle d'une demi-déesse. Chrysostome protesta dans un sermon contre ces abus, et blessa ainsi de nouveau la princesse avec laquelle il était à peine réconcilié. Peu de temps après arriva la fête de la Décollation de S. Jean, et un nouveau sermon vint jeter de l'huile sur ces flammes, car Chrysostome compara, d'une manière assez peu voilée, l'impératrice à Hérodiade demandant la tête de S. Jean (l'évêque s'appelait lui-même Jean).

Il en résulta que le synode demandé si longtemps, mais en vain, par S. Jean Chrysostome, se réunit immédiatement à Constantinople, et il compta non-seulement les anciens adversaires de l'évêque, mais encore un grand nombre de personnes jusqu'alors indifférentes, mais qui, en véritables citoyens du bas empire, mettant toujours leurs convictions en harmonie avec les caprices de la cour, se posèrent aussi en adversaires de Chrysostome.

Théophile d'Alexandrie n'assista pas, il est vrai, au synode, mais il donna pour la conduite de l'affaire de mauvais conseils, qui ne furent que trop bien suivis par l'assemblée. Il avait, en effet, recommandé de ne pas revenir sur l'enquête des chefs d'accusation, mais de se servir, pour abattre Chrysostome, du 4e et du 12e canon du synode d'Antioche tenu en 341.

D'après cette double ordonnance, un évêque déposé par un synode qui reprenait son siége sans y avoir été autorisé par un autre synode, était déposé à tout jamais [1].

Chrysostome ne voulut pas reconnaître l'autorité de ce synode, par le motif qu'il avait été composé d'ariens; mais la majorité passa outre et porta sur lui une sentence de déposition qui fut confirmée par l'empereur. Elle fut annoncée à Chrysostome par des fonctionnaires impériaux, qui ordonnèrent en même temps à l'évêque de ne pas quitter sa maison et de ne plus mettre le pied

---

(1) Voyez vol. I, p. 500 et 505.

dans l'église. Mais le peuple de Constantinople prit tout à fait parti pour son évêque, et ne voulut assister qu'au service divin de ses clercs. C'est ainsi qu'arriva la Pâque de 404, et dans la nuit du samedi saint au dimanche de Pâques, lorsque plusieurs milliers de fidèles étaient réunis dans l'église avec les néo-baptisés, les soldats s'y précipitèrent et en chassèrent les joannites, ainsi que l'on appelait les partisans de Chrysostome, et ils commirent des brutalités révoltantes et allèrent jusqu'à ensanglanter l'église. Les mêmes scènes se renouvelèrent les jours suivants, et Chrysostome se vit menacé par des meurtriers jusque dans sa propre maison. Enfin cinq jours après la Pentecôte, le 9 juin 404, il fut envoyé en exil, et c'est là qu'il termina sa glorieuse carrière en 407 [1].

§ 116.

DU HUITIÈME AU QUINZIÈME SYNODE DE CARTHAGE, DEPUIS L'AN 403 JUSQU'A L'AN 410.

Pendant que ceci se passait à Constantinople, et immédiatement après, il se tint en Afrique plusieurs synodes, et d'abord le 8e, célébré à Carthage sous Aurélius ; il se tint dans la *basilica* de la *regio secunda,* le 25 août (VIII *Kalendas septembris*), sous le consulat de l'empereur Théodose et de Rumoridus, c'est-à-dire en 403. Ce que nous possédons encore de ce synode se trouve dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ,* nos 90-92 [2]. Nous voyons par ce document que S. Augustin assista aussi à ce synode et que l'assemblée commença par voir si, conformément aux décrets des synodes antérieurs, chaque province de l'Afrique avait envoyé au synode le nombre légal de députés. Les deux décrets de ce synode (les nos 91 et 92 des canons africains) se rapportent aux donatistes et sont ainsi conçus :

Can. 1 (91). Chaque évêque doit, dans sa ville épiscopale, ou bien seul, ou bien conjointement avec ses collègues du voisinage, se mettre en relation avec les chefs des donatistes et les engager, par l'intermédiaire des juges et des magistrats civils, à envoyer, de leur côté, des députés pour un colloque sur les questions

---

(1) Neander, a. a. O. S. 219 ff. — Mansi, t. III, p. 1154 sq. et 1158.
(2) Dans Mansi, t. III, p. 787 et sqq. p. 1155; et Hard. t. I, p. 911 sq. — Cf. Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 125 ff.

de religion. Les lettres à écrire à cette occasion aux juges civils seront signées au nom de tous par l'évêque de Carthage.

Can. 2 (92). La lettre de sollicitation qui devait être envoyée aux donatistes, fut soumise par l'archevêque Aurelius à l'approbation du synode; elle était, en résumé, ainsi conçue. « Les donatistes, de même que les catholiques, devaient choisir, chacun de leur côté, des députés pour le concile qui auraient ensuite à discuter en commun les points en litige, pour arriver, autant que possible, à une entente fraternelle.

Nous remarquons que, dans ce canon, l'Église de Carthage, en sa qualité d'Église primatiale de toute l'Afrique, est appelée (κατ' ἐξοχὴν) *ecclesia catholica*, et que le concile général de toute l'Afrique est aussi appelé *concilium catholicum*.

Au mois de juin de l'année 404, se tint le 9e concile de Carthage, qui s'occupa également des donatistes, et qui, à ce sujet, députa deux envoyés aux empereurs (Arcadius et Honorius) ; c'étaient les deux évêques Théasius et Evodius. Nous avons deux actes de ce synode, sans compter le *procemium*, les instructions synodales données aux deux députés ci-dessus nommés (n° 93 des canons africains). Elles étaient ainsi conçues : « Ils devaient faire savoir aux empereurs (à proprement parler, à Honorius qui était empereur d'Occident), que les donatistes n'avaient pas répondu aux avances qui leur avaient été faites, l'année précédente; ils n'avaient pas choisi de députés, mais ils s'étaient permis toutes sortes de brutalités contre les évêques, les clercs et les églises des catholiques.

Les députés devaient ensuite demander aux empereurs, de prêter appui à l'Église et à ses serviteurs, et de remettre en vigueur les lois pénales rendues par son père Théodose contre les hérétiques. On remit en même temps à ces députés une lettre synodale adressée aux empereurs et signée, au nom de tous, par l'archevêque Aurelius. Dans une seconde lettre, on sollicita les juges civils de se porter comme défenseurs des catholiques, jusqu'à l'arrivée de l'ordonnance impériale. La déposition déjà décrétée au sujet d'Equitius, évêque d'Hippo-Diarrhytus, fut confirmée, et enfin on remit aux députés du synode des lettres de recommandation pour l'évêque de Rome, et en général pour les évêques du pays où séjournait alors l'empereur [1]. Avant que

(1) Mansi, t. III, p. 794 et 1159. — Hard. t. I, p. 115 sq. en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 131 ff.

les députés du synode eussent rencontré l'empereur Honorius, celui-ci, poussé par les brutalités des donatistes, avait rendu un édit qui menaçait les donatistes laïques de leur infliger des amendes, et les clercs du même parti, la peine de l'exil. Peu après, c'est-à-dire en février 405, Honorius publia toute une série de décrets sévères, et ordonna, en particulier, d'enlever aux donatistes leurs églises [1]. Il résulta de là toute une série de rébellions de la part des donatistes, qui se produisirent d'abord à Carthage. Aussi, le 23 août 405, célébra-t-on dans cette ville le 10e concile de Carthage qui, dans l'intérêt de la paix, demanda que toutes les provinces envoyassent au prochain concile qui devait opérer l'union, des députés munis de pouvoirs illimités (*libera legatio*) [2]. On décida, en outre, de demander aux juges civils de vouloir bien se servir de leur influence pour opérer dans les autres provinces, comme à Carthage, la réconciliation des donatistes avec l'Église. On devait aussi adresser à la cour et faire porter par deux clercs carthaginois, des lettres de remercîments au sujet de l'exécution des donatistes (prononcée par l'empereur). Enfin, on lut une lettre du pape Innocent Ier, qui n'est pas arrivée jusqu'à nous, et qui portait : « Les évêques ne doivent pas, sans motifs graves, voyager sur mer; » ce qui eut l'approbation du synode.

Nous tenons ces détails de l'extrait des actes synodaux qui nous a été conservé après le canon 93e, et dans le 94e canon du *Cod. canon. Ecclesiæ Africanæ* [3]. Les Ballérini ont pensé qu'il fallait encore attribuer à ce concile le canon qu'Isidore donne comme le 23e canon de Milève [4].

Nous sommes mieux renseignés au sujet du 11e synode de Carthage, qui se tint le 13 juin 407 [5], dans la *Basilica* de la seconde région, et dont les actes se trouvent dans le *Codex can. Ecclesiæ Afric.*, après le canon 94 jusqu'au canon 106. Les décrets de ce synode sont en substance ainsi conçus [6] :

---

(1) Cf. L. 38 et 39. *Cod. Theodos. de hæret.* Voyez aussi la dissertation du docteur Héfélé *sur les donatistes* dans le *Kirchenlexicon von Wetzer und Welte*. Bd. III, S. 260.

(2) Cf. Van Espen, *Commentar. in canones*, etc., p. 368, dans les scholies sur le 97e canon africain.

(3) Dans Mansi, t. III, p. 798, 799. — Hard. t. I, p. 918-919. En allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 135.

(4) Baller. ed. *Opp. S. Leonis*, t. III, p. xcv.

(5) Il faut lire *Idib. Juniis*, et non *Juliis*, ainsi que l'a remarqué Mansi, t. III, p. 799, n. 4, et Hard. t. I, p. 919 *ad margin.*

(6) Dans Mansi et Hard. ll. cc. en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 137 ff.

Can. 1 (95 du *Codex can. Eccl. Afric.*). Comme l'ordonnance du concile d'Hippo, portant qu'un concile général doit se tenir tous les ans, est trop onéreuse pour les évêques, on ne tiendra à l'avenir de concile général que lorsqu'il sera rendu nécessaire par les besoins de toute l'Afrique, et il se tiendra dans l'endroit où il sera le plus facile de se réunir. Les affaires des églises particulières devront être traitées dans les synodes provinciaux.

Can. 2 (96). Comprend trois divisions :

a) Si on appelle d'un jugement, les deux parties auront à choisir les juges pour la nouvelle instance, mais ils ne pourront appeler de leur jugement.

b) Les ambassades de la Numidie, etc. sont reçues avec la plus grande reconnaissance.

c) On doit demander (à l'empereur) [1] cinq *executores* ou *exactores* pour les besoins des Églises (c'est-à-dire pour en faire rentrer les revenus).

Can. 3 (97). Les ambassadeurs du synode Vincentius et Fortunatius doivent aussi demander que l'on institue pour l'Église des avocats particuliers. Ces ambassadeurs, qui doivent se rendre à la cour, doivent être munis de pleins pouvoirs, et comme Primosus, le député de la *Mauretania Cæsariensis*, ne s'est pas rendu au synode, on instruira de cela Innocentius, le primat (*senex*) de cette province.

Can. 4 (98). Les communes qui n'avaient pas d'évêques n'en auront pas non plus à l'avenir, à moins que le concile plénier de la province n'y consente, de même que le primat et l'évêque dans le diocèse duquel se trouve l'église en question [2].

Can. 5 (99). Les Églises qui, en quittant la secte des donatistes, avaient des évêques pour elles, peuvent les conserver sans une autorisation ultérieure; mais à la mort de ces évêques, elles devront renoncer à former un diocèse particulier et se rattacheront à un autre diocèse. Les évêques qui, avant la publication de l'édit d'union de l'empereur, ont fait rentrer dans le sein de l'Église leurs paroisses donatistes, peuvent continuer à les garder; mais après la publication de l'édit, les paroisses converties ou

— Van Espen a donné un commentaire de ces canons, *Commentarius*, etc. p. 365 sqq.

(1) Cf. Van Espen, l. c. p. 366.

(2) Le droit de fonder de nouveaux évêchés n'était donc pas encore réservé au pape. Cf. Van Espen, l. c. p. 368.

non converties reviennent de droit aux évêques catholiques du voisinage, auxquels elles appartenaient pendant qu'elles étaient hérétiques. La même règle s'applique au mobilier et aux droits des Églises [1].

Can. 6 (100). Le concile établit des juges pour l'affaire de l'évêque Maurentius [2].

Can. 7 (101). Au sujet du différend survenu entre l'Église romaine et celle d'Alexandrie (à cause de la déposition de Chrysostome), on doit écrire au pape Innocent pour que la concorde soit rétablie.

Can. 8 (102). Des époux séparés ne doivent pas se marier de nouveau, mais ils doivent se réconcilier ou vivre comme étant séparés; on doit aussi demander aux empereurs de rendre un décret sur ce point [3].

Can. 9 (103). On ne doit se servir que des formulaires de prières examinées par le concile et rassemblées par des hommes compétents.

Can. 10 (104). Un clerc sur lequel pèse une accusation ne peut pas, sous peine de perdre sa dignité, demander à l'empereur des juges laïques; mais il peut lui demander un tribunal épiscopal.

Can. 11 (105). Quiconque ayant été excommunié en Afrique parvient à se faire accepter dans la communion, dans un endroit quelconque d'au delà des mers, doit être exclu du clergé.

Can. 12 (106). Quiconque veut se rendre à la cour de l'empereur, doit d'abord avoir des *litteræ formatæ* pour l'évêque de Rome, et celui-ci lui remettra de nouveau des *litteræ formatæ*, s'il se rend à la cour. Sans ces dernières lettres il sera excommunié.

Les *formatæ* expliqueront le motif du voyage et donneront la date de la fête de Pâques. — Les députés du concile qui ont été envoyés aux empereurs au sujet des donatistes, devront obtenir de ces souverains tout ce qu'il leur paraîtra utile d'obtenir, et

---

(1) Cf. Van Espen, l. c. p. 368 sq. — Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 140. Cette ordonnance fut abrogée en 418. Voyez plus loin, § 119.

(2) Le texte de ce canon est très-fautif et très-difficile à comprendre. Cf. Van Espen, l. c. p. 369, 370.

(3) Cf. Van Espen, l. c. p. 370. *Corpus juris can.* c. 5, causa xxxii, quæstio 7, où ce canon a été pris dans Isidore comme provenant du concile de Milève.

toutes les lettres synodales doivent être signées de l'évêque de Carthage [1].

Quant aux 12e et 13e conciles de Carthage qui se sont tenus en 408, le premier le 16 juin et le second le 13 octobre, nous savons seulement qu'ils avaient décidé d'envoyer des ambassadeurs à l'empereur au sujet de l'affaire des donatistes. Nous trouvons ce renseignement dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* entre les canons 106 et 107 [2].

C'est aussi par ce même *Codex* que nous savons quelque chose du 14e concile de Carthage, qui se tint en juin 409, mais qui ne fut pas un concile général, mais bien un concile provincial. On en cite (*l. c.*) un décret, qui dispose qu'un évêque seul n'a pas le droit de porter un jugement.

L'année suivante, au mois de juin 410, se tint le 15e concile de Carthage, dont la *Collectio canonum Ecclesiæ Africanæ* nous parle après le canon 107. On y voit que ce concile décida qu'il fallait envoyer une ambassade aux empereurs pour faire excepter les donatistes de l'édit de tolérance rendu par Honorius au sujet de tous les dissentiments religieux [3]. L'empereur accéda à cette demande [4].

§ 117.

SYNODES A SÉLEUCIE, A PTOLÉMAÏS ET A BRAGA.

D'après les traditions de l'Orient, il se tint dans le mois de février de cette même année 410, et la 11e du roi de Perse Isdegerdes [5], un synode persan à Seleucia Ctesiphon. Le motif de cette réunion est exposé, ainsi qu'il suit, dans une biographie de l'archevêque Isaac de Séleucie qui se trouve dans Assemani (*Biblioth. Orient.* t. III, pars I, p. 366) : « Le roi Isdegerdes, qui avait si longtemps, et d'une manière si cruelle, poursuivi les chrétiens, vint à tomber très-gravement malade. Dans cette extrémité, il de-

(1) Cf. VAN ESPEN, l. c. p. 371.
(2) MANSI, t. III, p. 810. — HARD. t. I, p. 926. — FUCHS, a. a. O. S. 147 ff.
(3) MANSI, t. III, p. 810. — HARD. t. I, p. 926.
(4) Voyez la dissertation du docteur Héfélé, *Uber die Donatisten*, a. a. O. S. 260.
(5) D'après Muratori, cette indication répondrait à l'année 405 ; d'après Assemani et Mansi, à l'année 410. Cf. MANSI, t. III, p. 1166.

manda à l'empereur Arcadius de lui envoyer un habile médecin. Celui-ci lui envoya l'évêque Maruthas de la Mésopotamie romaine, et il lui avait donné des lettres dans lesquelles l'empereur priait Isdegerdes de ne pas se montrer cruel vis-à-vis des chrétiens. Le roi guérit et, plein de reconnaissance, il accéda à la demande que lui fit Maruthas de rétablir l'Eglise chrétienne. Isaac, patriarche de Seleucia Ctesiphon, réunit aussitôt en synode, dans sa cathédrale, quarante évêques perses, et Maruthas assista aussi à ce synode[1].

Ce récit fait déjà naître par lui-même bien des doutes sur l'existence de ce synode. Ainsi Arcadius, étant mort en 408, n'a guère pu envoyer en 410 un ambassadeur et des lettres à Isdegerdes. Mais les vingt-sept canons de ce prétendu synode offrent encore bien plus de prise à la critique[2], et déjà le savant Muratori avait émis l'avis que le cardinal Frédéric Borromée de Milan, qui avait acheté d'un Syrien une traduction latine de ces prétendus synodes, avait été trompé[3]. Le contenu même de ces canons prouve leur fausseté; ainsi, dans le 2e canon on affirme *très-explicitement* que le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils*. D'autres canons ne sont manifestement que des imitations des canons de Nicée; tel est, par exemple, le 4e canon sur les eunuques, le 5e sur les συνεισακτοὶ et le 3e portant qu'un évêque ne peut être ordonné que par trois autres évêques. On peut bien assurer, en outre, qu'un tel synode aurait eu une trop haute importance pour ne s'occuper que de ces quelques détails [4].

C'est en 411 que se tint le synode réuni par le célèbre Synesius, évêque de Ptolémaïs, dans la Pentapole (Afrique), au sujet de l'excommunication du gouverneur Andronicus de Cyrénaïque[5], mais ce ne fut toutefois qu'un synode diocésain.

Pour cette même année 411, on trouve ordinairement dans les collections des conciles les actes de la célèbre *Collatio Carthagi-*

---

(1) Mansi, l. c.

(2) Ils ont été imprimés dans Mansi, t. III, p. 1167 sqq., et t. VII, p. 1181 sqq. Il doit y avoir à Florence, au témoignage de Renaudot, *Liturg. Orient.* t. II, p. 272, et d'Assemani le Jeune, *Biblioth. cod. Orient. Florent.* p. 94, un manuscrit comprenant vingt-six canons attribués à ce synode.

(3) Dans Mansi, t. III, p. 1166.

(4) Vgl. Walch, *Historie der Kirchenvers.* S. 257 f.

(5) Les actes de ce synode se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 1 sqq. — Vgl. *Tübing Quartalchrift*, 1852. — Heft. I, S. 148 f.

nensis [1], ce colloque de religion qui occupe une si grande place dans l'histoire du donatisme. Mais comme il ne présente pas, à proprement parler, les caractères d'un synode, nous n'avons pas à nous en occuper ici [2].

Nous terminerons ce paragraphe en mentionnant les actes assez courts d'un synode tenu à Braga (en Espagne et maintenant en Portugal), en 411. Tout le monde est unanime à regarder ces actes comme apocryphes [3].

§ 118.

SYNODES AU SUJET DU PÉLAGIANISME A CARTHAGE, A JÉRUSALEM, A DIOSPOLIS, A ROME, A MILÈVE.

Les disputes auxquelles donna lieu le pélagianisme occasionnèrent toute une série de synodes dont le premier s'est probablement tenu en 411 [4]. Cette date a été établie d'une manière à peu près certaine par les Ballérini, tandis que Quesnel s'est tout à fait prononcé pour l'année 312 et a gagné à sa manière de voir un très-grand nombre d'historiens [5].

Celestius, grand ami de Pélage, était venu à Carthage, pour y être ordonné prêtre; mais quelques zélés catholiques de cette ville avertirent l'archevêque Aurelius de se défier de Celestius, comme d'un homme ayant des sentiments erronés; et l'archevêque convoqua dans la ville épiscopale un synode devant lequel Celestius dut comparaître. Nous ne possédons plus tous les actes de ce synode, mais S. Augustin en a inséré un fragment dans un ouvrage *de Gratia Christi et Peccato originali* (lib. II, c. 2, 3, 4), et Marius Mercator en a inséré un second dans son *Commonitorium super nomine Cœlestii*, etc. [6].

---

(1) MANSI, t. IV, p. 7-283. — HARD. t. I, p. 1043-1190. En allemand dans FUCHS, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. III, S. 151 ff.

(2) Pour être renseigné sur ce point, voyez la dissertation du docteur Héfélé *sur les donatistes*, dans le *Kirchenlexicon* von Wetzer und Welte. Bd.III, S. 260 f.

(3) Ils ont été imprimés dans MANSI, t. IV, p. 287 et sqq. — HARD. t. I, p. 1190. — Vgl. WALCH, a. a. O. S. 260, et DOM CEILLIER, l. c. t. XII, p. 708 et sqq.

(4) FUCHS (*Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. III, S. 305 ff.) a donné sur les synodes qui se sont tenus au sujet du pélagianisme un aperçu qui mérite d'être lu.

(5) Voyez l'édition des *Œuvres de S. Léon le Grand* par les Ballérini, t. III, p. 846, nº 5.

(6) Ces deux fragments d'Augustin et de Marius Mercator ont été imprimés

Le principal adversaire de Celestius fut Paulinus, le diacre de Milan, celui-là même qui, peu de temps après, écrivit, sur la demande de S. Augustin, une vie de S. Ambroise. Il remit à Aurelius, archevêque de Carthage, un mémoire au sujet des erreurs de Celestius. Marius Marcator eut plus tard ce mémoire entre les mains, et il dit lui-même qu'il le résuma dans les six propositions suivantes :

1) Adam serait mort quand même il n'aurait pas péché.

2) Le péché d'Adam n'a nui qu'à son auteur, et non pas à l'humanité.

3) Les enfants nouvellement nés sont dans l'état où était Adam avant sa chute.

4) Il n'est pas exact que toute l'humanité soit soumise à la mort à cause de la mort et de la chute d'Adam, et il n'est pas non plus exact que toute l'humanité ressuscite à cause de la résurrection du Christ.

5) La loi conduit au ciel tout comme l'Evangile.

6) Avant l'arrivée du Seigneur il y a eu aussi des hommes sans péché.

On interrogea Celestius au sujet de ces principes, et deux fragments racontant ce qui se passa alors nous ont été aussi conservés par S. Augustin (*l. c.*), et, d'abord, l'interrogatoire au sujet du second des six principes exposés plus haut. L'archevêque Aurelius fit lire cette phrase, et Celestius déclara qu'on n'était pas d'accord pour affirmer qu'il y eût une transmission de la faute, et qu'il avait entendu les prêtres de l'Eglise émettre sur ce point divers avis. Paulinus lui demanda de nommer ces prêtres, et Celestius cita Rufinus, prêtre de Rome; il ne put ensuite nommer personne, quoique Paulinus le pressât beaucoup pour le faire. Le second fragment conservé par S. Augustin concerne le troisième principe. Après qu'on eut lu cette proposition, Celestius demanda que Paulinus expliquât ces mots : « avant la chute. » Celui-ci émit au contraire cette alternative : ou que Celestius devait nier d'avoir enseigné cette doctrine, ou bien qu'il devait actuellement la rejeter. Celestius n'acceptant pas cet ultimatum, l'archevêque Aurelius prit part à la discussion en qualité de président du synode; il expliqua les mots en question, et il demanda

---

dans MANSI, t. IV, p. 290 sqq. Le premier se trouve aussi dans HARD. t. I, p. 2001 (à proprement parler 1201).

ensuite à Celestius s'il croyait que les enfants non baptisés étaient dans l'état où se trouvait Adam avant sa chute, ou bien si la culpabilité consistant dans la violation du commandement de Dieu pesait ici sur eux. Celestius ne répondit pas directement à cette question, mais il répéta que les orthodoxes ne s'entendaient pas sur le *tradux peccati*, et que c'était un objet de libre controverse. Du reste, il croyait à la nécessité du baptême ; pourquoi s'obtinait-on à lui faire des questions ?

Nous n'en savons pas plus long sur les opérations du synode ; Marius Mercator raconte cependant que les évêques réunis avaient demandé à Celestius de se rétracter, mais qu'il s'y était refusé, qu'alors on avait prononcé contre lui l'excommunication, et qu'il en avait appelé à Rome [1].

Celestius se rendit alors à Ephèse pour y obtenir la prêtrise, et il réussit, en effet, dans son projet; quant à Pélage, il s'était rendu en Palestine, mais y avait trouvé un adversaire dans S. Jérôme et avait causé scandale par ses erreurs. A la même époque S. Augustin envoya à Bethléem son disciple le prêtre espagnol Orosie, pour faire remarquer à S. Jérôme et à d'autres ce qu'il y avait de dangereux dans le pélagianisme. Cette démarche donna lieu à un synode diocésain qui se tint au mois de juin 415, à Jérusalem, sous la présidence de Jean évêque de cette ville. Nous avons sur ce synode une notice d'Orose [2]. Dès que le synode fut ouvert, Orose lut un mémoire sur ce qui s'était fait en Afrique au sujet de Celestius, renvoya au livre *de Natura et Gratia* que S. Augustin venait d'écrire contre les pélagiens et lut une lettre du même Augustin à Hilaire touchant les sentiments pélagiens qui se montraient en Sicile. Sur l'ordre de Jean évêque de Jérusalem, Pelagius dut paraître en personne devant le synode. A peine était-il entré, que les prêtres lui demandèrent s'il professait réellement la doctrine combattue par Augustin. Il répondit : « Que me fait à moi Augustin ? » Ce ton moqueur vis-à-vis d'un homme qui était en si grande estime irrita tellement les prêtres qu'ils se mirent à à crier : « Que Pélage soit exclu non-seulement de cette assemblée, mais de l'Eglise tout entière. » L'évêque Jean le fit cependant as-

---

(1) Mansi, t. IV, p. 293.

(2) Dans son *Apologia pro libertate arbitrii*, c. 3 et 4, imprimée dans la *Biblioth. max. Patrum*, t. VI, p. 448, et dans Mansi, t. IV, p. 307. — Hard. t. I, p. 2007 (à proprement parler 1207), en allemand et avec des notes dans Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers*. Bd. III, S. 320 f. f.

seoir, quoiqu'il ne fût qu'un laïque, et l'évêque dit: « Je suis Augustin, » signifiant par là qu'il représentait la personne d'Augustin. Orose remarque qu'il avait fait cela, pour pouvoir pardonner à Pélage son expression grossière à l'égard d'Augustin, mais l'évêque Jean dut alors entendre la malicieuse remarque d'Orose: « Si tu es Augustin, partage sa manière de voir. » L'évêque Jean demanda alors que l'on produisît les plaintes formulées contre Pélage, et Orose dit: « Pélage m'a soutenu à moi-même que l'homme pouvait, s'il le voulait, être sans péché. » Pélage l'avoua, et aussitôt Orose reprit: « Cette doctrine a été précisément condamnée par le concile de Carthage, par Augustin et par Jérôme. » L'évêque Jean troubla la suite de la discussion en demandant que Orose et ceux qui tenaient son parti se déclarassent formellement les accusateurs de Pélage et le reconnussent, lui évêque Jean, comme juge, ce qui ne fut pas accepté. L'évêque Jean ne put pas non plus amener Orose à penser que Dieu avait fait la nature de l'homme mauvaise. Sur de nouvelles questions faites par Jean, Pélage déclara qu'il ne croyait pas que l'homme pût, par sa propre nature, échapper à toute faute, mais que celui qui pouvait y parvenir avait la force d'être complétement impeccable. Sans le secours divin, il n'était pas possible d'être sans péché. C'est ce que croyait aussi Orose; mais comme ce dernier ne parlait que latin, et comme Jean ne parlait que grec, ils ne pouvaient s'entendre qu'au moyen d'un interprète, ce qui donna lieu à beaucoup de malentendus. Orose ayant remarqué la mauvaise volonté de l'évêque Jean, demanda que, puisque Pélage était latin de même que ses adversaires, on laissât aux latins le soin de décider sur cette hérésie. Quelques membres du synode appuyèrent cette proposition, et Jean finit par conclure que l'on enverrait au pape Innocent des lettres et des députés, en l'assurant que sa décision serait reçue partout. Tous furent d'accord pour agir ainsi et l'assemblée se sépara en paix.

Quelques mois plus tard, en décembre de cette année 415, l'affaire du pélagianisme amena la réunion d'un second synode de Palestine à Diospolis ou Lydda, auquel prirent part quatorze évêques; parmi eux on nomme Eulogius de Césarée, que l'on appelait un second Jean de Jérusalem [1].

Quant à Jean de Jérusalem lui-même, il présidait le synode en

---

(1) Dans S. August. lib. I *Contra Julian.* c. 5, n° 19.

vertu de sa qualité de métropolitain attaché à son église. On distinguait encore Ammoniacus, Porphyre, Eutonius, un second Porphyre, Fidus, Sozyme, Zoboenus, Nymphidius, Chromatius, Jovinus, Eleutherius et Clematius. Le principal défenseur de Pélage fut le diacre Anianus. Deux évêques gaulois, Héros d'Arles et Lazare d'Aix, furent la cause de ce synode, ayant été illégalement chassés de leurs siéges [1]. Ils arrivèrent l'un et l'autre en Palestine, et, paraît-il, de concert avec Jérôme, ils envoyèrent à Eulogius, évêque de Césarée, un mémoire dans lequel étaient exposées toute une série d'erreurs, entre autres des écrits de Pélage et de Celestius. Mais, au jour indiqué, les deux évêques se trouvèrent malades et ne purent pas paraître au synode [2], et d'un autre côté Orose, insulté à outrance et poursuivi par l'évêque Jean, était déjà parti [3]. Si bien que Pélage se trouva seul au rendez-vous et n'y rencontra pas du tout ses principaux adversaires. Pour se placer dans le jour le plus favorable, il lut plusieurs lettres amicales qui lui avaient été adressées par des évêques des plus distingués; ainsi une lettre de S. Augustin (*Epist.* 146), dans laquelle celui-ci accusait réception d'une lettre de Pélage en des termes très-courts, mais pleins d'urbanité. Par contre, on ne lut pas *in extenso* le mémoire des évêques Héros et Lazare, mais, comme les évêques réunis ne comprenaient pas le latin, un interprète traduisit en grec les principaux chefs d'accusation exposés dans le mémoire. Cette difficulté de s'expliquer directement empêcha du reste que l'affaire fût examinée à fond, et cette difficulté servit d'autant mieux la cause de Pélage, que celui-ci comprenait très-bien le grec et se servait de cette langue pour converser avec les évêques orientaux et pour résoudre leurs objections [5].

---

(1) Le pape Sozime les dépeint d'une manière défavorable dans Baronius *ad annum* 417, 25 et sqq.; mais comme ce pape paraît s'être, au commencement, laissé induire en erreur par les pélagiens, Tillemont a entrepris la défense de ces deux évêques. Tillem. *Mém.* etc. t. XIII, p. 677, éd. Venise.

(2) August. *de gestis Pelagii*, c. 1.

(3) Cf. son *Apologia* dans Mansi, l. c. p. 310.

(4) Cf. August. *de gestis Pelagii*, c. 25 et c. 21, et Dom Ceillier, t. XII, p. 715.

(5) Les renseignements sur ce synode sont épars dans S. Augustin; nous citerons toujours dans des passages qui vont suivre l'endroit précis d'où ces détails seront tirés. Ils ont été réunis dans Mansi, t. IV, p. 315 sqq. et dans Hard. t. I, p. 2009 sqq. (à proprement parler, p. 1209; en allemand dans Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 328-337. — Mansi, l. c.

Le premier chef d'accusation portait que Pélage avait enseigné ceci dans ses livres: « Nul ne peut être sans péché, s'il ne possède la connaissance de la loi. » Le synode demanda : « As-tu enseigné cela? » Et il répondit : « Oui, mais dans un autre sens que celui donné par mes adversaires, c'est-à-dire, dans ce sens, que la connaissance de la loi est pour l'homme un secours afin de ne pas pécher. » Le synode déclara que ce sentiment était celui de l'Église[1].

Le synode ordonna encore de lire un autre principe de Pélage extrait du même mémoire; il était ainsi conçu : « Chacun est régi par sa propre volonté.» Et Pélage expliqua encore ces mots d'une manière qui satisfit le synode [2]. Le troisième principe: « au jour du jugement tous les pécheurs tomberont dans le feu éternel,» parut jusqu'à un certain point en contradiction avec ce principe que l'on pardonnerait aux pécheurs à cause du Christ; mais Pélage en appela à un passage de Matthieu (25, 46), accusa d'origénisme quiconque enseignait autrement, et obtint de nouveau l'approbation du synode [3].

On passa ensuite à cette quatrième proposition : « le mal ne vient pas même en pensée (au juste). » Il expliqua que cette proposition voulait seulement dire ceci : « Le chrétien doit s'efforcer de ne pas même penser à mal,» et ceci eut de nouveau l'approbation du synode [4]. Pélage expliqua encore deux autres propositions extraites de ses livres : « le royaume du ciel a été déjà prédit dans l'Ancien Testament: » et, « l'homme peut, s'il le veut, être tout à fait exempt de pêché [5], » et il le fit à la satisfaction de tous. Pélage passa ensuite à deux autres accusations d'un autre genre qui pesaient également sur lui; il avait, dans une lettre écrite à une veuve, déclaré par une flatterie par trop outrée, que cette veuve était sans péché, et il avait déclaré enfin que lui-même avait ses mains complétement pures. Pélage déclara

---

p. 311 sqq.) suivant en cela l'exemple donné par ceux qui ont fait les premières collections des conciles, a donné un exposé des principes ariens dont ce synode a eu à s'occuper, il les a pris dans August. *Epistol.* 186 (antérieurement 106) et ailleurs. Son exposé n'a pas, du reste, une bien grande valeur.

(1) Nous tenons ce détail de S. August. *de gestis Pelagii*, c. 1, imprimé dans Mansi, t. IV, p. 316, et Hard. t. I, p. 2009.

(2) August. l. c. c. 3.

(3) August. l. c. c. 3, n. 9 sqq. — Mansi, l. c. — Hard. l. c.

(4) August. l. c. c. 4, et commenc. de c. 5. — Mansi, l. c. — Hard. l. c.

(5) August. l. c. c. 5 et 6. — Mansi, l. c. p. 317.— Hard. l. c.

que les accusations n'avaient même pas pour elles le mérite de la vraisemblance, et le synode exprima tout son mécontentement [1].

On fit aussi valoir que déjà au synode de Carthage, en 411, on avait donné ceci comme la doctrine de Célestius : « Adam avait été créé mortel, et eût-il pu pécher ou n'aurait-il pas péché, il serait mort également. Le péché d'Adam n'avait nui qu'à son auteur et non pas à toute l'humanité; la loi conduit donc dans le royaume de Dieu tout comme l'Evangile; avant l'apparition du Christ, il y avait eu des hommes qui avaient été complétement exempts de péché; les hommes nouvellement nés sont dans l'état où se trouvait Adam avant sa chute; ni la mort d'Adam ni son péché n'ont causé la mort de tous les hommes, et de même la résurrection du Christ n'est pas la cause de la résurrection universelle. »

Dans sa réponse à Hilaire, dans laquelle S. Augustin réfutait les disciples de Celestius qui se trouvaient en Sicile, il relève aussi ces principes de Celestius : « L'homme peut, s'il le veut, vivre sans péché; les enfants même non baptisés peuvent avoir part au royaume de Dieu, et les riches ne peuvent y entrer s'ils ne renoncent à tout. » Pélage répondit, au sujet de cette proposition, que l'homme pouvait être sans péché; que, ainsi qu'il l'avait déjà dit, il y avait eu, même avant la naissance du Christ, des hommes tout à fait exempts de péché; quant aux autres phrases, elles n'étaient pas de lui, il n'avait donc pas à y répondre. Cependant, pour donner toute satisfaction au synode, il condamnait ces phrases, et sa déclaration satisfit complétement l'assemblée [2].

Vint ensuite un autre principe qu'on lui attribuait, à savoir que « l'Église était même sur la terre sans taches et sans rides ». Pélage répondit: « Oui, elle a été délivrée de toute tache et de toute ride par le baptême, et le Seigneur voulait qu'elle restât ainsi. » Le synode approuva cette déclaration [3].

On cita ensuite cette phrase au sujet du livre de Celestius :

---

(1) August. l. c. c. 6 et *de Peccato original.* lib. II, c. 11. — Mansi, l. c. — Hard. l. c. p. 2010.
(2) August. *de Peccato originali,* lib. II, c, 11 ; *De gestis Pelagii,* c. 11. — Mansi, p. 318. — Hard. l. c. p. 2011.
(3) Dans August. *De gestis Pelagii,* c. 12. — Mansi, l. c. p. 318. — Hard. l. c.

« Nous faisons plus qu'il n'est prescrit dans la loi et dans l'Evangile. » Pélage répondit qu'il avait dit cela au sujet du célibat, qui n'était pas commandé, et qui cependant était observé ; et le synode répondit : « L'Église aussi enseigne cela [1]. » Au sujet de cette autre phrase de Celestius : « La grâce divine n'est pas accordée pour les actions en particulier, elle consiste en une volonté libre et dans le don de la loi et de la doctrine. » En outre, « la grâce de Dieu nous est distribuée d'après nos mérites, et Dieu serait injuste s'il se donnait aux pécheurs ; aussi dépend-il de nous d'être dignes ou de ne l'être pas; car, si tout ce que nous faisons ne se faisait que par la grâce de Dieu, ce n'est pas nous qui serions coupables, mais ce serait la grâce de Dieu qui aurait été vaincue lorsque nous tomberions dans le péché ; la culpabilité de nos fautes retomberait donc sur Dieu, qui n'a pas pu, ou qui n'a pas voulu nous préserver du péché. » Pélage ne dit pas si ces phrases étaient de Celestius, il se contenta de les condamner pour ce qui le regardait. Sur cette autre proposition de Celestius : « Chacun peut posséder toutes les vertus et les grâces, » Pélage donna cette explication : « Dieu donne à celui qui en est digne toutes les grâces, ainsi qu'il l'a fait pour l'apôtre S. Paul. » Et le synode répondit encore : « Cela est aussi conforme à l'enseignement de l'Église [2]. »

Jean, évêque de Jérusalem, raconte en outre que, comme quelques évêques murmuraient de ce que, d'après Pélage, le secours divin n'était pas nécessaire, lui Jean avait aussi déclaré que cela lui paraissait en contradiction avec la doctrine de Paul, qui dit : « J'ai travaillé plus que tous les autres ; cependant, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi » (*I Cor.* 15, 10). Là-dessus Pélage avait déclaré : « C'est aussi là ma foi, et anathème à celui qui dit que l'on peut, sans le secours divin, progresser dans toutes les vertus. » Augustin, qui nous donne ce détail [3], ajoute que Jean n'avait pas été ici un fidèle rapporteur, car Pélage n'avait pas dit: « C'est aussi là ma foi. »

Les phrases suivantes furent encore extraites du livre de Celestius : « Nul ne peut être appelé enfant de Dieu, s'il n'est tout à

(1) Dans August. l. c. c. 13. — Mansi, l. c. — Hard. l. c.
(2) August. *De gestis Pelagii*, c. 14. — Mansi, l. c. — Hard. l. c. p. 2011, 2012.
(3) *De gestis Pelagii*, c. 14, nº 37, et c. 15, n. 38.— Mansi, l. c. — Hard. l. c. p. 2012.

fait sans péché ; par conséquent Paul ne peut être appelé enfant de Dieu, car c'est ce qui résulte de ses propres paroles (*Philem.* 3, 12) ; l'ignorance et l'oubli ne sont pas des fautes ; l'homme est libre de faire ou de ne pas faire quelque chose ; mais si l'assistance de Dieu est nécessaire, il n'y a plus de volonté ; si l'homme parvient à vaincre le mal, le mérite n'en est qu'à lui ; nous sommes participants de la nature divine. Si donc l'âme ne pouvait être sans péché, Dieu ne pourrait pas non plus être sans péché, car l'âme est une portion de Dieu (*pars ejus*); ceux qui font pénitence reçoivent leur pardon, non par grâce, mais d'après leurs mérites. » Pélage condamna ces principes, qui n'étaient pas les siens, et anathématisa tous ceux qui s'opposaient à la doctrine de l'Église catholique, et sur cela le synode conclut en le déclarant digne de la communion ecclésiastique [1]. Rien d'étonnant si, dans une lettre à S. Augustin, S. Jérôme donna à ce concile l'épithète de *miserabile* [2]. Le savant jésuite français Daniel a écrit une dissertation particulière sur ce concile, intitulée : *Histoire du concile de Diospolis ;* elle se trouve dans le t. I, p. 635, de ses œuvres. Ceux qui ont écrit sur le pélagianisme, par exemple le cardinal Moris, Vossius, Garnier, etc., ont aussi parlé de ce concile.

Héros et Lazare firent connaître, par l'intermédiaire d'Orose, le résultat de ce malheureux synode de Diospolis aux évêques de l'Afrique proconsulaire [3], tandis que ces évêques étaient réunis en synode à Carthage, en 416, sous la présidence d'Aurélius. Aussi confirmèrent-ils les conclusions portées contre Celestius cinq ans auparavant, dans le synode de l'année 411, et ils envoyèrent au pape Innocent Ier une lettre synodale très-détaillée, pour lui faire connaître ce qui s'était passé. C'est le seul document que nous ayons sur ce synode ; il a été imprimé dans les lettres de S. Augustin (*Epist.* 175, auparavant 90), de même que dans les collections des conciles [4]. Nous voyons par là que plus de soixante-trois évêques, dont les noms sont cités, assistèrent au synode ; ils ap-

---

(1) AUGUST. *De gestis Pelagii*, c. 18-20. — MANSI, l. c. p. 320. — HARD. l. c. p. 2012.

(2) HIERON. *Epistol.* 79, dans VALLARSI, *Epistol.* 143.

(3) Voyez la lettre synodale, dont nous allons bientôt parler, de ce synode de Carthage.

(4) Dans MANSI, t. IV, p. 321 sqq. — HARD. t. I, p. 2013 (à proprement parler 1213). — BALLERINI, ed. *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 128 sqq.; en allemand dans FUCHS, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. III, S. 338 ff.

partenaient tous à l'Afrique proconsulaire, c'est pour cela que le célèbre adversaire des pélagiens, S. Augustin, n'en fit pas partie, car Hippo-Regius appartenait à la province ecclésiastique de Numidie.

Les évêques de la Numidie suivirent, du reste, l'exemple de leurs voisins de l'Afrique proconsulaire, et se réunirent aussi en synode à Milève, dans cette même année 416, sous la présidence du senior Silvanus (*primæ sedis episcopus*). Nous ne possédons non plus de ce synode que la lettre synodale écrite au pape Innocent [1], d'après laquelle cinquante-neuf évêques, au nombre desquels se trouvait S. Augustin, auraient assisté à ce synode. Dans cette lettre synodale ils demandaient au pape : « puisque Dieu l'avait honoré d'une si haute dignité et l'avait fait asseoir sur le Siége apostolique, de montrer sa fidélité dans le grand danger que courait l'Église, et d'empêcher les erreurs des pélagiens de se répandre. Ils lui prouvèrent que la doctrine pélagienne était en contradiction avec plusieurs propositions de la sainte Écriture, et en particulier avec le *Notre Père*, puisque cette prière contenait ces mots : *Pardonne-nous nos offenses et ne nous induis pas en tentation* [2].

Quelque temps après, cinq évêques africains, parmi lesquels S. Augustin, s'adressèrent encore au pape Innocent au sujet du pélagianisme [3]. Le pape répondit, au commencement de l'année 417, au synode de Carthage, au synode de Milève et aussi aux cinq évêques qui s'étaient adressés à lui en particulier, et ses trois lettres sont arrivées jusqu'à nous [4]. Le pape approuvait complétement le jugement porté par les évêques de Carthage au sujet de Celestius et de Pélage, il louait les Africains à cause de leur perspicacité, il confirmait l'excommunication portée contre Pélage,

(1) La collection du Pseudo-isidore attribue 27 canons à ce synode, mais ils appartiennent tous à d'autres conciles. Ils ont été imprimés dans Mansi, t. IV, p. 326 sqq. — Hard. t. I, p. 1217 sqq. ; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 346 ff. — Scheelstraten, *Antiq. Eccles. African.* dissert. III; Noris, *Histor. Pelagi*, lib. I, c. 10, et Hard. et Mansi dans les notes sur les ll. cc. ont prouvé que ces canons étaient apocryphes.

(2) Cette lettre a été imprimée dans Mansi, t. IV, p. 334 sqq. — Hard. t. I, p. 1221 sqq. — Ballerini, éd. *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 141 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 346 ff.

(3) Leurs lettres se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 337 sqq. — Hard. t. I, p. 1203. — Ballerini, l. c. p. 149. — Fuchs, a. a. O. S. 351 ff.

(4) Dans Mansi, t. III, p. 1071 sqq. 1075 sqq. 1078. — Hard. t., I, p. 1025, 1028 et 1030. — Ballerini, l. c. p. 134, 144 et 149.

et Celestius, il menaçait de la même peine les partisans de ces deux hérétiques, et trouvait dans le livre de Pélage quantité de blasphèmes et de propositions tout à fait dignes d'être condamnées.

Mais le successeur du pape Innocent, le pape Sozime, tint un autre langage, car dès son entrée au pouvoir, en 417, il avait été induit en erreur par la profession de foi équivoque de Pélage et de Celestius. Il venait, en effet, d'entrer en charge, lorsque Celestius ayant quitté Ephèse pour se rendre à Constantinople, et ayant été de nouveau expulsé de cette dernière ville, vint à Rome et remit au pape une profession de foi dont nous possédons encore des fragments [1]. Sozime réunit aussitôt un synode romain, dans lequel Celestius condamna, d'une manière générale, tout ce que le pape Innocent avait déjà condamné et tout ce que le Siége apostolique pourrait condamner par la suite; mais il prétendit que les propositions qui lui avaient été attribuées et reprochées par le synode de Carthage n'étaient pas de lui, et c'est ainsi qu'il mit le pape de son côté; car, dans une lettre adressée aux évêques africains, celui-ci déclara que Celestius était orthodoxe; il blâma même ce que ces évêques avaient fait antérieurement, et représenta comme deux sujets fort peu recommandables les principaux adversaires de Celestius, Héros et Lazare, et il menaça de les excommunier et de les déposer [2].

Peu de temps après, Sozime reçut la profession de foi de Pélage, que celui-ci avait déjà envoyée au pape Innocent, avec une lettre explicative [3].

Il était, en outre, arrivé à Rome une lettre de Praylus, nouvel évêque de Jérusalem, écrite en faveur de Pélage, et Sozime fit non-seulement lire ses documents dans le synode, mais encore il envoya aux Africains une seconde lettre qui disait ceci en résumé : Pélage s'était, ainsi que Celestius, justifié de la manière la plus complète, l'un et l'autre avaient reconnu la *nécessité de la grâce*. Héros et Lazare étaient au contraire de méchantes gens, et il était

---

(1) Dans August. *De peccato original.* c. 2, 5, 6; et dans Mansi, t. IV, p. 358 ; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 369 ff.

(2) Mansi, t. IV, p. 350. — Baronius *ad annum* 417, n. 19 sqq.

(3) Elle se touve dans l'appendice du 10e vol. de l'édition des *Œuvres de S. Augustin*, par les BB. de Saint-Maur ; et dans Mansi, t. IV, p. 355. — Baronius *ad annum* 417, n. 31; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 363 ff.; elle est en abrégé dans Sc*hröckh Kirchengesch.* Bd. XV, S. 16.

très-regrettable que les Africains se fussent laissé induire en erreur par de si misérables délateurs [1].

A la réception de ces lettres, dont la seconde avait été écrite au mois de septembre 417, les évêques africains se réunirent, en toute hâte, en synode à Carthage, à la fin de 417 ou au commencement de 418, et ils déclarèrent au pape, dans leur lettre synodale, que « la sentence portée contre Pélage et Celestius par le pape Innocent devait au moins continuer à avoir force de loi jusqu'à ce que l'un et l'autre eussent reconnu très-explicitement que nous devons, dans toutes nos bonnes actions, être soutenus par la grâce de Dieu, par Jésus-Christ, et cela non pas seulement pour *connaître* la justice, mais aussi pour la *pratiquer;* si bien que sans elle nous ne pouvons ni avoir, ni penser, ni dire, ni faire quelque chose qui soit véritablement saint et pieux [2]. »

Les Africains envoyèrent cette lettre par le diacre Marcellin, et le pape Sozime y répondit par une lettre du 21 mars 418, dans laquelle il prétend, il est vrai, qu'il a examiné à fond l'affaire des pélagiens, mais en ajoutant qu'il avait envoyé aux Africains tous les documents de cette affaire, pour que tous pussent la discuter en connaissance de cause [3].

§ 119.

SYNODE GÉNÉRAL D'AFRIQUE OU SEIZIÈME SYNODE DE CARTHAGE EN 418.

Cette lettre fut remise, ainsi qu'on a eu soin de l'indiquer à la fin, dans les derniers jours de 418 aux Africains, et le 1er mai de l'année suivante ils ouvrirent, dans le *Secretarium basilicæ Fausti* à Carthage, un synode général qui est ordinairement désigné sous le nom de 16e concile tenu à Carthage sous Aurelius (c'est ce que fait le concile célébré à Carthage en 525), quoiqu'il fallût, d'après ce que nous avons démontré plus haut, lui donner un chiffre plus élevé. Non-seulement toutes les provinces de l'Afrique, mais encore

---

(1) Mansi, t. IV, p. 353. — Baronius, *ad annum* 417, n. 25 sqq.

(2) Ce fragment de la lettre synodale se trouve dans Prosper. *contra collatorem*, c. 5. Elle a été imprimée dans Mansi, l. c. p. 376 et 378 dans la note a. Voyez aussi August. *De peccato originali*, c. 7, 8, et lib. II, *ad Bonifac.* c. 3.

(3) Voyez cette lettre dans l'appendice du 10e vol. des *Œuvres de S. Augustin*, et dans Mansi, t. II, p. 366.

l'Espagne y envoyèrent des députés, et on n'y compta pas moins de deux cents évêques [1].

Ils rédigèrent huit (ou neuf) canons contre le pélagianisme, et onze autres dirigés contre les donatistes, ou bien d'un intérêt général; ils ont été insérés dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* depuis le nº 108 jusqu'au nº 127 [2].

Can. 1 (109 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*). Quiconque dit qu'Adam, le premier homme, a été créé mortel, si bien qu'il serait mort, qu'il eût péché ou qu'il n'eût pas péché, en sorte que sa mort n'a pas été le salaire du péché, mais une nécessité de la nature, qu'il soit anathème.

Can. 2 (110). Quiconque dit qu'il n'est pas nécessaire de baptiser les enfants nouvellement nés, ou que, si on doit les baptiser, c'est simplement pour la rémission des péchés, mais qu'ils n'ont pas en eux-mêmes le péché originel transmis d'Adam (à ses descendants), lequel péché originel serait lavé par le bain de la renaissance, si bien que, pour les enfants, la formule du baptême « pour la rémission des péchés » n'aurait pas de sens proprement dit, ou aurait un sens impropre, que celui-là soit anathème: car, d'après l'épître aux Romains (5, 12), la faute d'Adam est imputable à tous ses descendants (*in quo omnes peccaverunt*).

Après le 2e canon, on lit dans plusieurs manuscrits et dans plusieurs éditions, en particulier dans le très-ancien *Codex* des Ballérini, le 3e canon qui suit : « Quiconque dit que, dans le royaume des cieux, ou ailleurs, il existe un certain endroit intermédiaire où les enfants morts sans baptême vivent heureux (*beate vivant*), tandis qu'ils ne peuvent pas entrer sans le baptême dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la vie éternelle, qu'il soit anathème. » Comme ce canon n'a été connu ni d'Isidore ni de Denys (dans la *Collectione canonum Ecclesiæ Africanæ*), son authenticité a été mise en question de diverses manières; les Ballérini l'ont cependant défendue avec beaucoup de bonheur en se servant de Photius et de Ferrandus [3]. D'après cela ce n'est pas

---

(1) C'est ce que dit un ancien *Codex du proœmium* de ce synode, dans Mansi, t. IV, p. 377; et dans Ballerini, ed. *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 165.

(2) Mansi, t. III, p. 810-823, et t. IV, p. 377. — Hard. t. I, p. 926 sqq. Dans Ballerini, ed. *Opp. S. Leonis Magni*, t. III, p. 165 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 373 ff. — Van Espen a donné un commentaire sur ces canons, *Commentar. in canones*, etc. ed. Coloniæ 1755, p. 373 sqq.

(3) Ballerini, l. c. p. xcvi sq.

huit mais bien neuf canons que le synode aurait portés contre les pélagiens. Nous conservons cependant dans les canons qui suivent l'ordre accoutumé.

Can. 3 (111). Quiconque dit que la grâce de Dieu, qui justifie l'homme par Jésus-Christ, ne procure que la rémission des fautes déjà commises, mais ne fait pas éviter les fautes à venir, que celui-là soit anathème.

Can. 4 (112). Quiconque dit que cette grâce ne nous aide, dans le sens de l'impeccabilité, que parce qu'elle nous procure une intelligence plus claire des commandements divins, et qu'elle nous fait mieux voir ce que nous désirons et ce que nous voulons éviter, mais qu'elle ne nous donne aucune force pour pratiquer ce que nous savons être bon, qu'il soit anathème [1].

Can. 5 (113). Quiconque dit que la grâce de justification nous a été uniquement donnée pour que nous puissions faire *avec plus de facilité* ce que nous sommes tenus de faire avec les forces de la seule volonté libre, si bien que, sans la grâce, nous pourrions remplir, mais avec plus de difficulté il est vrai, les commandements divins, qu'il soit anathème.

Can. 6 (114). Quiconque entend ces paroles de l'Apôtre : « Lorsque nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas à nous, » dans ce sens que c'est par pure humilité que nous devons nous reconnaître pécheurs, tandis que nous ne le sommes pas en réalité, qu'il soit anathème.

Can. 7 (115). Quiconque dit que les saints ne prononcent pas pour eux ces paroles du *Notre Père* : « Pardonne-nous nos péchés, » parce qu'ils n'ont pas besoin de faire cette prière pour eux, mais seulement pour les autres, et que c'est pour cela qu'il y a « pardonne-nous, » et non pas « pardonne-moi, » qu'il soit anathème.

Can. 8 (116). Quiconque dit que les saints prononcent ces paroles : « Pardonne-nous nos offenses, » par pur sentiment d'humilité, et non pas dans toute la vérité du mot, qu'il soit anathème.

Can. 9 (117). Il a été, il est vrai, ordonné par un concile

---

(1) Le texte tel que le donne Mansi (t. III, p. 814), contient une faute d'impression. Les mots *etiam facere diligamus* sont placés deux lignes trop haut. — Hard. et les Ballerini ont donné un texte plus correct.

plénier antérieur, que les paroisses qui, avant la publication des lois impériales (d'Honorius) contre les donatistes, étaient déjà devenues catholiques, devaient faire partie des diocèses par les évêques desquels elles avaient été converties au catholicisme; mais si elles sont entrées dans la communion de l'Église après la publication de ces lois, elles doivent être laissées aux diocèses auxquels elles appartenaient *de jure*, pendant qu'elles étaient donatistes. Comme cette ordonnance a occasionné et occasionne encore beaucoup de différends entre les évêques, on a décidé ce qui suit : Lorsque, dans un endroit quelconque, une église catholique et une église donatiste se trouvent à côté l'une de l'autre et appartiennent à des diocèses différents, les deux églises doivent faire partie du diocèse auquel appartient l'Église catholique, sans considérer si la partie donatiste s'est convertie avant ou après la publication des lois impériales.

Can. 10 (118). Si l'évêque donatiste s'est fait lui-même catholique, les deux évêques (lui et l'évêque catholique) doivent se partager en deux lots la paroisse, si bien qu'une partie obéisse à l'un et l'autre partie à l'autre. L'évêque plus ancien d'après l'ordination épiscopale fera la division, et l'autre optera; s'il y a un endroit sur lequel on soit indécis, il doit appartenir à celui qui est le plus près; si les deux siéges épiscopaux sont à égale distance, le peuple doit décider à la majorité des voix; s'il y a ballottage, c'est l'évêque le plus ancien qui l'emportera. Mais si les endroits que les deux partis ont à se partager sont d'une population si inégale qu'on ne puisse établir une parfaite égalité, l'endroit qui restera après le partage devra être traité comme il est ordonné de le faire (dans le canon précédent) pour un endroit particulier.

Can. 11 (119). Si, après la publication de cette loi, un évêque a ramené à l'unité catholique un endroit, et l'a eu pendant trois ans sans contestation aucune sous sa juridiction, on ne peut plus le lui enlever... Mais si un évêque donatiste se convertit, ce délai ne saurait lui causer de dommage, car il a trois ans à partir de sa conversion pour réclamer les localités qui relevaient de son siége.

Can. 12 (120). Lorsqu'un évêque croyant avoir des droits sur une Église, veut la ramener en son pouvoir, non pas par un jugement épiscopal, mais d'une autre manière, et au moment où un autre lui oppose ses prétentions, celui qui a agi ainsi a perdu tous ses droits.

Can. 13 (121). Lorsqu'un évêque ne déploie aucun zèle pour ramener à l'unité catholique les localités qui sont dans sa circonscription, les évêques voisins devront lui en faire des remontrances. S'il reste six mois sans tenir compte de cet avertissement, ces localités appartiendront à l'évêque qui les gagnera à l'Église... Dans les cas douteux, le primat ou bien les deux partis nommeront des arbitres.

Can. 14 (122). On ne doit pas en appeler des juges que l'on a choisis d'un commun accord.

Can. 15 (123). Lorsque, dans son Église mère, l'évêque ne montre aucun zèle contre les hérétiques, les évêques voisins devront lui en faire des remontrances. S'il reste pendant six mois sans ramener les hérétiques, quoique les exécuteurs (du décret d'union porté par l'empereur) aient été dans sa province, on doit lui refuser la communion ecclésiastique jusqu'à ce qu'il s'exécute [1].

Can. 16 (124). S'il affirme faussement qu'il a réintégré les hérétiques par la communion sans que cela soit vrai, il perdra son évéché.

Can. 17 (125). Lorsque des prêtres, des diacres et des clercs inférieurs croient avoir à se plaindre du jugement porté par leur propre évêque, ils doivent, avec le consentement de leur évêque, s'adresser aux évêques voisins, et ceux-ci jugeront le différend. S'ils veulent en appeler de nouveau, ce sera à leur primat ou au concile d'Afrique qu'ils s'adresseront. Mais quiconque en appellera à un tribunal d'outre-mer (c'est-à-dire à Rome), doit être exclu de la communion par tout le monde, dans l'intérieur de l'Afrique [2].

Can. 18 (126). Lorsqu'une vierge est en danger de perdre sa virginité, ayant été demandée en mariage par un grand, ou parce qu'on veut l'enlever, ou bien si elle craint de mourir avant d'avoir reçu le voile, et si l'évêque le lui donne avant qu'elle ait vingt-cinq ans, il ne doit pas se laisser arrêter par la décision synodale qui concerne l'âge [3].

---

(1) La différence entre ce canon et le canon 13 consiste en ce que, dans celui-ci, il est question d'un évêque qui, dans sa propre ville épiscopale, ne travaille pas à l'union.

(2) Voyez la page suivante. — C'est ce que dit aussi le 28e canon du *Codex canon. Eccl. Africanæ*. Cf. Van Espen, l. c. p. 321 sq

(3) Le synode fait allusion au 1er canon de la seconde série du concile d'Hippo tenu en 393.

Can. 19 (127). Afin que les évêques présents au concile ne soient pas retenus trop longtemps, il a été résolu que le concile général choisirait trois fondés de pouvoirs de chaque province. On choisit pour la province de Carthage Vincentius, Fortunatien et Clarus; pour la province de Numidie, Alypius, Augustinus et Restitutus; pour la province de Byzacène, conjointement avec le saint vieillard et primat Donatien, les évêques Cresconius, Jocundus et Æmilianus; pour la *Mauretania Sitiphensis*, Severianus, Asiaticus et Donatus; pour la province de Tripoli, on se conforma à la tradition et on n'en choisit qu'un, qui fut Plautius[1]. Ces évêques doivent décider de tout avec le *senex*, c'est-à-dire le primat, Aurelius. Le synode demanda aussi qu'Aurelius signât toutes les pièces.

A peu près à l'époque où se tint ce synode de Carthage, ou pour mieux dire quelques mois plus tôt, fut célébré, paraît-il, le concile africain de Telepte, ou plus exactement de Zelle, dont nous avons parlé plus haut, sans lui attribuer une grande importance. Nous avons aussi, à cette occasion, donné les canons du synode qui se tint à Rome sous le pape Siricius, lesquels furent renouvelés dans le concile de Telepte[2].

§ 120.

DIFFÉRENDS SUR L'APPELLATION A ROME. SYNODES AFRICAINS SUR CETTE QUESTION.

Avant que l'affaire du pélagianisme fût complétement terminée, une tout autre cause, qui n'avait rien de commun avec le pélagianisme, donna lieu à une autre série de synodes africains, demeurés très-célèbres dans l'histoire du droit canon. Ils concernaient le droit de Rome de recevoir des appellations, question que nous avons eu déjà l'occasion d'agiter en écrivant l'histoire des synodes de Nicée et de Sardique.

Le prêtre Apiarius de Sicca, dans l'Afrique proconsulaire, avait été, pour différents méfaits, déposé et excommunié par son évêque Urbanus de Sicca, disciple de S. Augustin. Apiarius se rendit à

(1) Le synode fait allusion au 5e canon du synode d'Hippo, tenu en 393.
(2) On trouvera un court fragment des actes de ce synode, celui qui contient les canons en question, dans Mansi, t. IV, p. 379 sq. — Hard. t. I, p. 1235.

Rome et chercha du secours auprès du pape Sozime, qui reçut en effet son appellation, et demanda la réintégration du coupable [1]. Les Africains furent excessivement mécontents de cette façon d'agir du pape Sozime, probablement parce qu'ils avaient décrété, dans le 17e canon de leur synode général, tenu le 1er mai 418, qu'un prêtre, un diacre ou un clerc inférieur ne devaient pas en appeler à un tribunal d'outre-mer [2].

Lorsque le pape Sozime eut connaissance de ce mécontentement des Africains, il envoya trois légats à Carthage, l'évêque Faustinus, de Potentina, dans la marche d'Ancône, et les deux prêtres romains Philippus et Asellus. L'archevèque Aurelius réunit aussitôt les évêques voisins en un petit synode (encore pendant l'année 418) devant lequel les légats du pape firent connaître d'abord de vive voix ce qu'ils demandaient, et, sur les instances réitérées des Africains, lurent ensuite leurs instructions écrites (*commonitorium*), qui portait ceci en substance; ils devaient traiter avec les Africains sur quatre points :

a) Sur le droit d'appellation des évêques à Rome.

b) Sur ce que trop d'évêques se rendaient à la cour.

c) Sur ce que les affaires des prêtres et des diacres injustement excommuniés par leurs propres évêques devaient être jugés par des évêques voisins.

d) Les légats avertissaient Urbain, évêque de Sicca, que s'il ne s'améliorait pas (c'est-à-dire s'il ne réformait pas son jugement au sujet d'Apiarius), il serait excommunié ou serait appelé à Rome [3].

Le 2e de ces quatre points ne souleva aucune difficulté dans le synode; quant au 1er et au 3e, le pape avait voulu les motiver par de prétendus canons de Nicée, mais qui, dans le fait, ainsi que nous l'avons vu plus haut, étaient des canons de Sardique [4]. C'est ainsi que les évêques africains ne trouvèrent pas ces pré-

---

(1) C'est ce que nous voyons parce que, dans sa quatrième lettre dont nous aurons bientôt à parler, et qui contenait des exhortations à l'évêque Urbain, le pape Sozime, menace cet évêque de le déposer, s'il ne se corrige.

(2) Les Ballérini remarquent avec raison (éd. *Opp. S. Leonis*, t. II, p. 963) que, par ce canon, les prêtres et les diacres ne doivent pas appeler à Rome, mais que ce droit n'est pas refusé aux évêques.

(3) C'est ce que nous apprenons par la lettre écrite au pape Boniface par le synode de Carthage de 419. Mansi, t. III, p. 831. — Hard. t. I, p. 942.

(4) Ils sont ainsi conçus : *Can. Sardic.* 5 (7) : « Lorsqu'un évêque déposé par les évêques de sa province en a appelé à Rome, et que le pape a jugé

tendus canons de Nicée dans leur exemplaire des actes de ce concile; ils ne pouvaient pas savoir que c'étaient là des canons de Sardique, car, particulièrement en Afrique, les actes du synode orthodoxe de Sardique étaient complétement inconnus, ainsi que nous avons eu occasion de le dire plus haut. Par respect pour Rome, les Africains firent savoir, dans cette même année 418, au pape Sozime, que jusqu'à une plus ample connaissance des prescriptions de Nicée, ils voulaient bien observer les deux canons qui leur avaient été donnés comme étant du concile de Nicée [1].

Tout ne se termina pas par là, mais les légats du pape prolongèrent leur séjour à Constantinople et continuèrent leurs négociations, dont le détail nous est complétement inconnu. La mort du pape Sozime, arrivée le 26 décembre 418, occasionna un temps d'arrêt dans toute l'affaire; mais le pape Boniface, qui lui succéda, reprit de nouveau la question, les rapports entre les légats du pape et les Africains étant redevenus pleins de cordialité [2].

---

opportun de faire une nouvelle enquête, il doit (le pape) écrire aux évêques qui sont le plus rapprochés de la province en question, afin qu'ils examinent l'affaire avec soin et qu'ils rendent un jugement conforme à la vérité. Mais si cet évêque qui veut être entendu une fois de plus, parvient à décider l'évêque de Rome à envoyer des prêtres de son entourage, afin que ces prêtres, se joignant aux évêques, forment le tribunal en seconde instance, et y obtiennent l'honneur de la présidence qui lui revient (au pape), le pape est libre d'agir ainsi ; mais s'il croit que les évêques suffisent pour former ce tribunal et rendre cette sentence, il doit faire ce qui lui paraîtrait le meilleur. »

Can. Sard. 14 (17) : « Un prêtre ou un diacre exclu par son évêque doit avoir le droit de se réfugier auprès des évêques voisins......., pour que son affaire soit examinée, et que la décision de son propre évêque soit confirmée ou infirmée, » etc. Sur la *bona fides* du pape, prenant des canons de Sardique pour des canons de Nicée, voyez ce que nous avons dit dans le 1er vol., et *Tübinger Quartalschrift*, 1852, S. 404. Sur tous ces démêlés entre le pape et les Africains, voyez les auteurs suivants : Van Espen, *Commentar. in canones*, etc. Colon. 1755, p. 292 sqq. — Dupin, *De antiqua Ecclesiæ discipl.* dissertat. II. § 3, p. 140 sqq. Mogunt. 1788. — Capelli, *De appellation. Eccl. Africanæ ad Rom. sedem.* Romæ, 1722. — Christ. Lupus dans son *divino ac immobili S. Petri citra fidel. appellationes adserto privil.* dissert. II. — Melchior Leydecker, *Hist. Eccles. Afric.* t. II, p. 505 et sqq., et les *Observat.* des Ballerini *in I partem dissert. V. Quesneli,* dans le 2e vol. de leur éd. des *Œuvres de S. Léon*, p. 958 sqq.

(1) La lettre au pape Sozime est perdue; nous savons cependant le résumé de ce qu'elle contenait par la lettre synodale au pape Boniface dans Mansi et Hard. ll. cc.

(2) C'est ce que nous fait voir une petite lettre dont le texte est, il est vrai, très-fautif, et qui fut adressée par le pape à ses légats. Mansi (t. IV, p. 451) l'a extraite d'un manuscrit de Freising (Bavière). Cette lettre est datée du 26 avril 419. Elle est donc antérieure d'un mois au synode dont nous nous occupons.

Deux cent dix-sept évêques africains [1], ayant à leur tête Aurelius, se réunirent en synode général le 25 mai 419, dans l'église de Faustus à Carthage; ce concile est ordinairement regardé comme le 16e de Carthage, mais les Ballerini lui donnent le titre de 17e concile [2]. Dans les négociations qui avaient déjà eu lieu dans les derniers mois de 418, les Africains avaient regardé comme nécessaire, à cause des canons cités par le pape, de faire des recherches exactes sur les actes du concile de Nicée; et le synode actuel était chargé de faire, pour cela, les démarches nécessaires. Sur la proposition de l'archevêque Aurelius, il fut résolu que l'on commencerait par lire l'exemplaire des actes de Nicée existant à Carthage; Cécilien, archevêque de Carthage, qui avait assisté au concile de Nicée, avait lui-même apporté cet exemplaire. On apporta aussi les documents par lesquels les anciens évêques d'Afrique avaient confirmé ce qui s'était fait à Nicée, et par lesquels ils avaient donné à leur propre clergé des ordonnances en harmonie avec ces actes du concile de Nicée. C'est ce que fit le notaire Daniel; mais le légat Faustinus interrompit la lecture de ces pièces, en disant qu'il fallait commencer par lire les instructions (le *commonitorium*) données par le pape Sozime à ses légats; on pourrait ensuite s'occuper des documents de Nicée et des autres. L'archevêque Aurelius approuva cette proposition, et le notaire Daniel lut les instructions suivantes : « L'évêque Sozime à son frère Faustinus et à ses fils, les prêtres Philippus et Asellus. Vous savez ce qui vous est confié. Réglez donc tout pour le mieux et comme si nous étions nous-même présent. Pour plus de sûreté, nous ajoutons ici le texte même des canons dont il s'agit. Au concile de Nicée, il a été, en effet, conclu ce qui suit au sujet de l'appellation des évêques: Lorsqu'un évêque déposé par les évêques co-provinciaux en appelle à Rome, etc. »

On ne lut du *commonitorium* que ce seul canon, quoique, ainsi que nous l'avons vu plus haut, il en contînt plusieurs; c'est ce qu'indique encore le pluriel : *verba canonum*.

Il paraît qu'Alypius, évêque de Tagaste, interrompit la lecture

---

(1) Voyez la suscription de la lettre synodale dans MANSI, t. III, p. 830. — Dans HARD. t. I, p. 939.

(2) Les actes de ce synode se trouvent dans MANSI, t. IV, p. 401-415 et 419 sqq. Dans HARD. t. I, p. 1241 sqq. Dans le 3e vol. de leur éd. des *Œuvres de S. Léon*, p. XCVIII sqq., les BALLERINI se sont placés les premiers au véritable point de vue pour se rendre compte de la suite des délibérations de ce synode.

du *commonitorium* par cette proposition : Puisque le canon en question ne se trouve pas dans l'exemplaire des actes de Nicée de l'Église de Carthage, et comme, d'un autre côté, les actes originaux de ce même concile de Nicée se trouvent à Constantinople, l'archevêque Aurelius pourrait envoyer des députés aux évêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche, pour leur demander des copies fidèles des actes de Nicée. On devait aussi écrire, en même temps, à Boniface, évêque de Rome, pour qu'il envoyât, de son côté, des députés à ces trois Églises et qu'il eût, lui aussi, des copies fidèles et méritant toute créance. Jusqu'à l'arrivée de ces documents, on devait observer le canon cité par les légats du pape, mais on devait aussi joindre aux délibérations présentes l'exemplaire des actes de Nicée qui se trouvait à Carthage.

Le légat romain Faustinus répondit que le synode ne devait pas porter un jugement défavorable à l'Église de Rome, parce qu'Alypius regardait ces canons comme douteux ; il valait mieux écrire au pape, afin qu'il fît lui-même une enquête sur les véritables canons de Nicée et qu'il renouât ensuite les négociations avec les Africains. Il suffisait que le pape et les Africains fissent, chacun de leur côté, cette enquête; les recherches faites dans des villes étrangères pourraient faire croire, au contraire, que les Églises de l'Occident étaient en désunion. Après que le pape aurait répondu, et qu'il aurait fait connaître le résultat de son enquête, le synode pourrait juger, dans un esprit d'amour fraternel, ce qu'il y avait de mieux à faire [1]. »

Sans répondre directement à ce que le légat venait de dire, l'archevêque Aurelius répondit que l'on communiquerait au pape ce qui se serait fait au synode, et que, par conséquent, la délibération pouvait continuer. Le synode approuva cet avis et l'évêque Novatus, de la *Mauretania Sitiphensis*, dit se souvenir que le *commonitorium* contenait aussi, à l'endroit de l'appellation des prêtres aux évêques voisins, un canon qui ne se trouvait pas dans les actes de Nicée. On devait aussi le lire. Sur l'ordre de l'archevêque Aurelius, le notaire Daniel lut dans le *commonitorium* le 14ᵉ ou, d'après l'énumération latine, le 17ᵉ canon de Sardique [2].

(1) Telle est la traduction qui me paraît la plus plausible du discours assez peu intelligible de Faustinus.

(2) Voyez plus haut, p. 299. Dans le texte de Mansi, t. IV, p. 405, on a inséré à la marge : *ex Sardicensi concilio* ; ce qui a certainement été fait à dessein. Le texte le plus correct est encore celui des Ballerini, dans Mansi, t. IV, p. 422.

Après cette lecture, Augustin fit la déclaration suivante, en qualité de député de la Numidie : « Nous promettons d'observer aussi ce canon, jusqu'à ce que l'étude des actes de Nicée ait donné un résultat. » Tout le synode approuva cette manière de penser et ajouta : « Tout ce que le synode de Nicée a décidé a notre approbation. »

Le légat du pape Faustinus prit de nouveau la parole, mais son second discours est encore plus obscur que le premier, et le texte que nous en avons a été bien certainement altéré. On peut le résumer ainsi qu'il suit : « Les dernières déclarations portant aussi sur ce canon, il faut également donner au pape connaissance de cet incident, afin qu'il voie si cette ordonnance, au sujet de l'appellation des clercs inférieurs (prêtres, etc.), se trouve dans les actes authentiques. »

On fit pour ce second discours du légat ce qu'on avait fait pour le premier : on n'y répondit pas directement, mais, sur la proposition de l'archevêque Aurelius, il fut décidé que l'exemplaire des actes de Nicée, apporté à Carthage par l'évêque Cécilien, serait joint aux actes du présent synode, de même que les ordonnances antérieures des synodes africains. En outre, Aurelius devait écrire aux évêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche pour obtenir d'eux de fidèles copies des actes de Nicée [1]. Si ces copies contenaient les deux canons cités dans le *commonitorium*, ces deux canons devaient être acceptés; dans le cas contraire, on agiterait, dans le prochain synode, ce qu'il y aurait à faire. — Le notaire Daniel lut dans l'exemplaire de Carthage le symbole et les canons de Nicée, et lorsque cela fut fait, on renouvela toute une série d'ordonnances d'anciens synodes africains [2].

§ 121.

LE CODEX CANONUM ECCLESIÆ AFRICANÆ [3].

Toutes ces ordonnances des anciens synodes africains forment le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, dont nous avons eu sou-

(1) Les légats acceptèrent ces conclusions, car c'est ce qui ressort de la lettre du synode au pape Sozime, dans laquelle il est question de ces conclusions prises du consentement de tous.

(2) Voyez Can. 1er dans la *Collectio canon. Eccl. Africanæ*, dans Mansi, t. III, p. 710; t. IV, p. 423. — Hard. t. I, p. 867.

(3) C'est Justellus (*Bibliot. juris canonici*, t. I, p. 321), qui a donné ce titre

vent déjà l'occasion de parler, et qui se divisent en plusieurs séries. La première série (nos 1-28 du *Codex canonum*, etc.) contient les canons suivants :

Can. 1. Introduction.

Can. 2. Profession de foi de la doctrine orthodoxe sur la Trinité, extraite du concile de Carthage tenu en 390 sous Genethlius.

Can. 3 et 4. Précepte du célibat pour les évêques, les prêtres, les lévites et tous les ministres des autels. Du même concile.

Can. 5. Défense de pratiquer l'usure, de percevoir des intérêts et de se laisser aller à l'avarice, portée tant contre les laïques que contre les clercs. Extraite du synode de Carthage sous Gratus 345-348, can. 10 et 13.

Can. 6. Les prêtres ne doivent pas consacrer le *chrisma*, ni se permettre de bénir les vierges ou de réconcilier les pénitents. Du concile tenu en 390, can. 3.

Can. 7. C'est le canon 4 du concile de Carthage, tenu en 390.

Can. 8 = can. 6 du même concile.

Can. 9 = can. 7 *ibid.*

Can. 10 et 11 = can. 8 *ibid.*

Can. 12 = can. 10 *ibid.*

Can. 13 = can. 12 *ibid.*

Can. 14 se divise en deux parties :

a) Du canon 5 du synode d'Hippo en 393 (avait été déjà répété dans le synode de Carthage tenu en 397).

b) Du canon 8 *ibid.*

Can. 15 = can. 9, 10 et 11 *ibid.*

Can. 16 = can. 15, 18, 22 et can. 1 (de la deuxième série) *ibid.*

Can. 17 = can. 3 de la première série des décrets d'Hippo en 393.

---

par trop pompeux et par trop général à la collection des canons faite en 419, par le synode dont nous venons de parler, et donnée ensuite par Denys le Petit. Denys avait donné à la collection un nom bien mieux choisi (*Statuta Concilii Afric.*), et ce n'est que dans un manuscrit de la collection de Denys, que Justellus a trouvé le titre dont il s'est servi ; — ces *Statuta Concilii Afric.* avaient été traduits en grec avant que se célébrât le synode *in Trullo*; aussi Justellus (l. c.), Hard. (t. I, p. 861 sqq.), Mansi (t. III, p. 699 et sqq.) ont donné la version latine à côté du texte latin original. Van Espen a commenté cette collection, *Commentar. in canones*, etc. Col. 1755, p. 305-384. — Vgl. Fuchs, *Bibliot. der Kirchenvers.* Bd. I, S. 300 à 308, et Bd. III, S. 417.

Can. 18 = can. 2, 4 et 5 de la deuxième série des décrets. d'Hippo en 393.

Can. 19 = can. 6 et 7 *ibid.* = Can. 22 = can. 14 *ibid.*
Can. 20 = can. 8 *ibid.* Can. 23 = can. 27 *ibid.*
Can. 21 = can. 12 *ibid.* Can. 24 = can. 36 *ibid.*

Can. 25 = can. 4 du synode de Carthage tenu le 13 septembre 401, avec l'addition : que les sous-diacres, de même que les diacres, etc., ne devaient pas vivre avec leurs femmes. Ce même canon est cité sous le nº 70.

Can. 26 = can. 5 du synode de Carthage du 13 septembre 401.

Can. 27 = can. 12 *ibid.*

Can. 28 = can. 17 du synode de Carthage de 418 (nº 125 du *Codex canonum*), avec cette différence toutefois que, dans cette phrase : *non provocent ad transmarina judicia, sed ad primates suarum provinciarum*, AUT AD UNIVERSALE CONCILIUM, SICUT ET DE EPISCOPIS SÆPE CONSTITUTUM EST, les mots que nous avons soulignés ne proviennent pas du synode de l'année 418 ; ce sont précisément ces mots soulignés qui ont fait donner plusieurs interprétations de ce canon ; ainsi, on a prétendu que, d'après ce canon, on avait défendu, non pas seulement aux prêtres, mais aussi aux évêques, d'en appeler à Rome. Mais, d'un autre côté, comme les anciens conciles africains ne portent nulle part trace d'une pareille défense, les Ballérini ont vu avec raison, dans ce canon, le sens qui suit : « Il est défendu aux prêtres d'en appeler à Rome; ils devront donc appeler désormais, 1º aux primats, 2º au concile général, *de même que ces sortes d'appellation au concile général* ont été jusqu'ici souvent permises aux évêques. » D'après cela, ce 28ᵉ canon ne défendrait pas aux évêques d'en appeler à Rome. Cf. Ballérini, *Opp. S. Leonis Magni*, t. II, p. 966 sq. Voy. pour le sentiment opposé, Van Espen, *Commentar.* p. 321 sq. Cette première série de canons est suivie d'une seconde, n'en contenant que cinq qui proviennent probablement du synode même de 419 tenu au sujet d'Apiarius; ces canons n'auront été trouvés dans aucun autre concile africain. Ce sont les suivants :

Can. 29. Est une imitation du 4ᵉ canon d'Antioche, devenu célèbre par l'emploi qu'on en a fait. Il est ainsi conçu : « Un évêque ou, en général, un clerc qui, à cause d'une faute, a été exclu de la communion et reprend son rang sans avoir été absous, se condamne lui-même.

Can. 30. Lorsqu'un accusateur ou un accusé craint des vio-

lences de la part de la foule dans l'endroit de l'accusé, il a le droit de faire juger son procès dans un autre endroit voisin, où les témoins pourront se rendre sans difficulté.

Can. 31. Dans le cas où des diacres ou des clercs inférieurs n'obéissent pas, quand l'évêque regarde comme nécessaire de les élever à une plus haute dignité dans l'Église, ils ne doivent plus conserver des fonctions qu'ils avaient exercées jusque-là.

Can. 32. Lorsque des évêques, des prêtres ou des diacres, ou en général des clercs qui n'avaient pas de biens à l'époque de leur ordination, acquièrent ensuite des terres par l'exercice de leur ministère, ils doivent être regardés comme des usurpateurs des biens de l'Église, si, n'obéissant pas aux exhortations qui leur sont faites, ils ne donnent pas ces biens à l'Église. Si ces biens leur ont été donnés en cadeau, ou s'ils les tiennent de leurs familles, ils en pourront faire ce qu'ils voudront (*faciant inde quod eorum proposito congruit*); s'ils s'éloignent de cette règle, ils doivent être de nouveau privés de leurs dignités ecclésiastiques [1].

Can. 33. Les prêtres ne doivent pas vendre les biens de l'Église qu'ils ont à gérer sans l'assentiment de l'évêque; de même les évêques ne doivent pas vendre les biens de l'Église sans en donner connaissance au concile (au synode diocésain ou à leurs prêtres). L'évêque ne doit donc rien aliéner sans nécessité de ce qui appartient à l'Église [2].

Après avoir donné ces cinq canons qui provenaient de lui, le concile renouvela toute une autre série d'anciens canons qui vont

(1) Le sens du mot *propositum* n'est pas clair, et on ne voit pas trop, par conséquent, ce que signifie la seconde moitié de ce canon. Dans la note marginale pour ce passage, t. I, p. 879, Hard. a pris le mot *propositum* comme synonyme du mot *vocatio* ou *professio*, et il a ainsi traduit le texte : « Il doit les employer conformément à son état ecclésiastique. » Van Espen donne une autre explication (*Commentar. in canones*, etc., p. 323), qui a pour elle l'autorité de Balsamon et de Zonare : « Il en peut faire ce qu'il voudra, mais s'il a promis (*propositum*) d'en donner une partie à l'Église ou aux pauvres, et qu'il change d'avis, il sera déposé. »

(2) La dernière phrase de ce canon n'est pas non plus très-claire : *non habente ergo necessitatem, nec episcopo liceat matricis Ecclesiæ rem tituli sui usurpare*. J'ai suivi l'explication donnée par Van Espen, l. c. p. 324.— FUCHS a cru, au contraire (*Biblioth. der Kirchenvers*. Bd. III, S. 5), que le texte avait été altéré, et qu'il fallait le rétablir d'après le canon 10 du concile de Carthage, tenu en 421 (voyez plus bas, p. 314), qui est ainsi conçu : *Item placuit, ut agri vel quæcumque prædia ecclesiæ in diœcesi constituta* (peut-être *constitutæ*) *fuerint derelicta, non ea matrici ecclesiæ applicari usurpet episcopus*; c'est-à-dire : « Ce qui a été donné pour une église de la campagne dans le diocèse ne doit pas être injustement appliqué par l'évêque à l'église mère (sa cathédrale).

jusqu'au 127e canon inclusivement du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*. On donne d'abord entre les nos 33 et 34 les *præmia* des synodes d'Hippo en 393, du synode de Carthage en 394 et de celui du 28 août 397.

Viennent ensuite :

Can. 34, une partie du canon 5 du synode de Carthage tenu en 397, le 28 août.

Can. 35. canon 13 du synode d'Hippo en 393.

Can. 36 = can. 17 *ibid.*
Can. 37 = can. 23 *ibid.*
Can. 38 = can. 24 *ibid.*
Can. 39 = can. 25 *ibid.*
Can. 40 = can. 26 *ibid.*
Can. 41 = can. 28 *ibid.*
Can. 42 = can. 29 *ibid.*
Can. 43 = can. 30 *ibid.*
Can. 44 = can. 31 *ibid.*
Can. 45 = can. 32 et 33 *ibid.*
Can. 46 = Conclus. et can. 36 *ibid.*

Can. 47 Du can. 37 *ibid.* et du can. 1 du synode de Carthage du 28 août 397.

Can. 48. Du can. 1 du synode de Carthage tenu le 28 août 397

Can. 49 = can. 2 *ibid.*
Can. 50 = can. 3 *ibid.*
Can. 51 = can. 4 *ibid.* première moitié.
Can. 52 = can. 4 *ibid.* seconde moitié.

Can. 53 = can. 5 *ibid.* à partir de la seconde phrase (la première phrase se trouve dans le no 34 donné plus haut).

Can. 54 = can. 6 *ibid.*
Can. 55 = can. 7 *ibid.* première moitié.
Can. 56 = can. 7 *ibid.* seconde moitié.

Viennent ensuite les *procemia*, suscriptions accompagnées de courtes notices des synodes de Carthage, du 26 juin 397, du 27 avril 399 et du 15 (16) juin 401. Puis :

Can. 57 = can. 1 du susdit synode de Carthage, du 15-16 juin 401.

Can. 58 = can. 2 *ibid.*
Can. 59 = can. 3 *ibid.*
Can. 60 = can. 4 *ibid.*
Can. 61 = can. 5 *ibid.*
Can. 62 = can. 6 *ibid.*
Can. 63 = can. 7 *ibid.*
Can. 64 = can. 8 *ibid.*
Can. 65 = can. 9 *ibid.*

Avant le canon 66, le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ* donne un autre *procemium*, celui du synode de Carthage tenu le 13 septembre 401.

Viennent ensuite :

Can. 66 et 67 = le can. 1 du susdit synode de Carthage du 13 septembre 401.

Can. 68 = can. 2 *ibid.*
Can. 69 = can. 3 *ibid.*
Can. 70 = can. 4 *ibid.*
Can. 71 = can. 6 *ibid.*
Can. 72 = can. 7 *ibid.*
Can. 73 = can. 8 *ibid.*
Can. 74 = can. 9 *ibid.*
Can. 75 = can. 10 *ibid.*
Can. 76 = can. 11 *ibid.*

Can. 77. Il est probable que c'était antérieurement une addition au can. 11 *ibid.*

Can. 78. C'était aussi probablement une addition au can. 13 *ibid.*

Can. 79 = can. 13 *ibid.*
Can. 80 = can. 14 *ibid.*
Can. 81 = can. 15 *ibid.*
Can. 82 = can. 16 *ibid.*
Can. 83 = can. 17 *ibid.*
Can. 84 = can. 18 *ibid.*
Can. 85 = can. 19 *ibid.*

Entre le canon 85 et le canon 86 se trouve le *procemium* du synode de Milève, du 27 août 402.

Viennent ensuite :

Can. 86 = can. 1 de ce synode. Can. 87 et 88 = can. 2 *ibid.*
Can. 89 = can. 3 *ibid.* Can. 90 = can. 4 *ibid.*

Le *procemium* qui vient ensuite, de même que les discours de plusieurs évêques, appartiennent au synode de Carthage du 25 août 403. Les deux canons qui suivent appartiennent aussi à ce synode.

Can. 91 = can. 1 du synode susnommé.
Can. 92 = can. 2 *ibid.*

Can. 93. Contient les instructions pour les députés envoyés à l'empereur par ce synode.

Le nouveau *procemium* et le can. 94 sont extraits du synode de Carthage du 23 août 405. Vient ensuite le *procemium* du synode de Carthage du 13 juin 407, et les canons suivants qui sont du même concile.

Can. 95 = can. 1 de ce concile de Carthage de 407.
Can. 96 = can. 2 *ibid.*
Can. 97 = can. 3 *ibid.*
Can. 98 = can. 4 *ibid.*
Can. 99 = can. 5 *ibid.*
Can. 100 = can. 6 *ibid.*
Can. 101 = can. 7 *ibid.*
Can. 102 = can. 8 *ibid.*
Can. 103 = can. 9 *ibid.*
Can. 104 = can. 10 *ibid.*
Can. 105 = can. 11 *ibid.*
Can. 106 = can. 12 *ibid.*

On a ensuite inséré deux *Procœmia* de deux synodes de Carthage du 16 juin et du 13 octobre 408.

Can. 107. Contient ou a immédiatement après lui les *procœmia* des synodes de Carthage du 15 juin 409 et du 14 juin 410.

Can. 108. Contient le *procœmium* du synode de Carthage célébré le 1er mai 418. Viennent ensuite :

Can. 109 = can. 1 de ce synode de Carthage de l'année 418.

Can. 110 = can. 2 *ibid.*	Can. 119 = can. 11 *ibid.*
Can. 111 = can. 3 *ibid.*	Can. 120 = can. 12 *ibid.*
Can. 112 = can. 4 *ibid.*	Can. 121 = can. 13 *ibid.*
Can. 113 = can. 5 *ibid.*	Can. 122 = can. 14 *ibid.*
Can. 114 = can. 6 *ibid.*	Can. 123 = can. 15 *ibid.*
Can. 115 = can. 7 *ibid.*	Can. 124 = can. 16 *ibid.*
Can. 116 = can. 8 *ibid.*	Can. 125 = can. 17 *ibid.*
Can. 117 = can. 9 *ibid.*	Can. 126 = can. 18 *ibid.*
Can. 118 = can. 10 *ibid.*	Can. 127 = can. 19 *ibid.*

Telle avait été l'œuvre du synode de Carthage de l'année 419, dans sa première séance tenue le 25 mai; il se réunit une seconde fois le 30 mai de la même année, et il donna encore quelques autres ordonnances qui forment la continuation du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*. Le *procœmium* de cette nouvelle séance se trouve entre les canons 127 et 128; il nous apprend que plusieurs des deux cent dix-sept évêques qui avaient assisté à la séance antérieure, déclarèrent ne pas pouvoir rester plus longtemps et obtinrent du synode la permission de regagner leurs églises; mais les évêques de chaque province durent choisir des députés, et ceux-ci restèrent jusqu'à la fin du synode. Ce fut en leur présence que l'on porta les décrets suivants :

Can. 128. Comme on a déjà indiqué dans les synodes antérieurs quels étaient ceux qui avaient le droit de porter une accusation contre un clerc, nous spécifions que les excommuniés, fussent-ils clercs ou laïques, ne peuvent porter ces accusations.

Can. 129. De même les esclaves ou les propres affranchis ne peuvent se porter comme accusateurs; on n'admettra pas non plus ceux qui sont exclus par les lois comme ayant été frappés pour des crimes publics; de même tous ceux qui sont marqués du sceau de l'infamie, par exemple les comédiens ou bien les personnes sur lesquelles il y a une tache quelconque, et enfin les hérétiques, les païens et les juifs. Ils peuvent cependant se porter comme

accusateurs lorsqu'il s'agit d'une affaire personnelle (c'est-à-dire lorsqu'ils se croient eux-mêmes lésés dans leurs droits par un ecclésiastique).

Can. 130. Lorsque quelqu'un a porté contre un prêtre une série d'accusations, s'il ne peut prouver aucune des premières accusations, il ne sera pas admis à prouver les dernières.

Can. 131. Quiconque est inhabile à se porter accusateur, ne peut pas non plus se porter comme témoin. Il en est de même de ceux que l'accusateur produit et qui appartiennent à sa propre maison. Nul ne peut être témoin s'il n'a au moins quatorze ans.

Can. 132. Lorsqu'un évêque dit qu'il a été témoin lui seul d'un délit qui s'est commis, et si l'accusé le nie et ne veut pas accepter de pénitence, l'évêque ne doit pas regarder comme une injure qui lui serait faite si on n'ajoute pas foi à ce qu'il affirme, quand même il alléguerait qu'il ne pouvait en conscience communiquer avec un accusé qui, pour lui, était un menteur.

Can. 133. Si l'évêque excommunie cet accusé, les autres évêques doivent s'abstenir de communiquer avec lui (c'est-à-dire avec l'évêque), aussi longtemps qu'il ne rapportera pas sa sentence d'excommunication, afin qu'aucun évêque ne se permette de dire contre quelqu'un une chose qu'il ne pourrait pas prouver.

Aurelius termina alors le synode par une courte allocution et en signa les actes avec Valentinus, primat de Numidie, Faustinus le légat du pape, Alypius de Tagaste, Augustin et Possidius de Calama, les députés de la province de Numidie, dix-huit autres évêques et les deux prêtres romains Philippus et Asellus [1].

§ 122.

CONTINUATION DU DIFFÉREND AU SUJET DE L'APPELLATION A ROME.

Les évêques africains présents au concile envoyèrent au pape Boniface une lettre synodale ainsi conçue [2] : « Ils voulaient lui

(1) Mansi, t. III, p. 827 sqq. t. IV, p. 435 sqq.— Hard. t. I, p. 938 sqq. Le document fut, du reste, rédigé au nom des 217 évêques qui avaient assisté à la première session, et qui se trouvaient ensuite représentés par des députés.

(2) On voit que cette lettre a été écrite le lendemain du jour de la seconde séance, par conséquent le 31 mai 419, par ces mots de l'archevêque Aurélius, dans le canon 133 du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ : die sequenti..... venerabili fratri et coepiscopo nostro Bonifacio rescribemus.*

communiquer ce qui avait été conclu par l'union du synode et des légats du pape, et, ce qui aurait fait la joie de Zosime, s'il vivait encore. Apiarius avait demandé pardon de ses fautes et avait été de nouveau admis à la communion; Urbanus, évêque de Sicca, avait auparavant déjà adouci la sentence dans la mesure demandée par le pape. Pour éviter à l'avenir toute division, on avait conclu de conserver à Appiarius son rang de prêtre et de l'éloigner de l'église de Sicca. On lui avait donc donné un *epistolium*, portant qu'il pouvait exercer les fonctions sacerdotales partout où il voudrait ou partout où il pourrait; avant que cette affaire fût résolue de cette manière, ils avaient demandé, après de longues délibérations, au légat romain de lire leurs instructions écrites, ce qu'ils avaient fait, et ils avaient aussi lu leur *commonitorium* énonçant qu'ils devaient traiter avec les Africains sur les quatre points suivants :

1) Sur l'appellation des évêques à Rome,

2) Sur les trop nombreux voyages des évêques à la cour,

3) Sur l'appellation portée aux évêques voisins par les prêtres et les diacres excommuniés par leur propre évêque,

4) Au sujet d'Urbanus évêque de Sicca, et de son excommunication ou de sa citation à Rome, dans le cas où il ne s'amenderait pas.

Au sujet du premier et du troisième point, ils avaient déjà, l'année précédente, fait connaître au pape Zosime leur bonne volonté d'observer ces deux points jusqu'à ce que l'on eût étudié avec soin les actes de Nicée. Ils renouvelaient ces déclarations au pape Boniface, et lui recommandaient de veiller à ce que ces deux canons, sur l'appellation des évêques et des prêtres, fussent observés non-seulement en Afrique, mais encore en Italie [1]. Ils avaient fait insérer ces canons dans les actes jusqu'à ce qu'ils eussent reçu de fidèles copies des actes du synode de Nicée. Dans le cas où les deux canons se trouveraient dans ces copies, de même qu'ils sont dans le *commonitorium*, on ne porterait cependant pas contre les Africains une accusation qu'ils ne veulent pas même nommer, et ils espèrent qu'ils ne seront jamais traités d'une manière si hautaine, aussi longtemps que Boniface sera pape. Du reste, ils n'avaient trouvé ces canons dans aucun

(1) On n'a pas perdu de vue qu'il s'agit toujours ici de deux canons du concile de Sardique, regardés à tort par le pape comme étant du concile de Nicée.

exemplaire du synode de Nicée, pas plus dans le *Codex* grec que dans le *Codex* latin, et c'est pour cela qu'ils avaient décidé de faire venir de l'Orient des copies des actes de ce concile. Le pape pouvait faire de même, et écrire dans cette intention à Antioche, à Alexandrie et à Constantinople, ou bien là où il lui plairait. Jusqu'à l'arrivée de ces copies, ils promettaient d'observer fidèlement les deux canons. Quant aux autres conclusions du synode, les légats en informeraient le pape [1]. »

Les Africains envoyèrent une autre lettre à S. Cyrille d'Alexandrie et lui firent demander par le prêtre Innocent une bonne copie des décisions de Nicée. Cyrille satisfit immédiatement à leurs désirs, ainsi que le prouve une lettre de cet évêque assez courte et ayant trait à ce sujet [2]; elle porte, pour répondre à une demande des Africains, que la prochaine Pâque tombera le 15 avril. Elle tombait cependant de fait, en cette année 420, le 18 avril.

Nous avons une lettre analogue d'Atticus, évêque de Constantinople, auquel les Africains avaient aussi demandé une copie des actes de Nicée [3].

Les Africains envoyèrent ces copies, le 29 novembre, au pape Boniface [4].

§ 123.

SYNODES A RAVENNE, A CORINTHE ET A SÉLEUCIE.

A peu près à la même époque, ou quelques mois auparavant, il s'était tenu à Ravenne une assemblée d'évêques, qui, sans être un concile proprement dit, devait, sur l'ordre de l'empereur Honorius, décider de la valeur de l'élection à la papauté entre les candidats Boniface et Eulalius; mais on ne put arriver à s'en-

---

(1) Mansi, t. III, p. 830 sq. — Hard. t. I, p. 939; en allemand dans Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. III, S. 404 ff.

(2) Dans Mansi, t. II, p. 835. — Hard. t. I, p. 946.

(3) Dans Mansi, t. III, p. 838. — Hard. t. I, p. 946. D'après une ancienne tradition (dans Mansi, t. IV, p. 434), l'évêque Atticus aurait aussi écrit au pape Boniface; mais les Ballerini (l. c. t. III, p. cii) ont montré l'inexactitude de cette allégation. On a prétendu, en outre, qu'Atticus avait saisi l'occasion de sa réponse aux Africains, pour donner une explication sur la prétendue forme prescrite par le concile de Nicée au sujet des *litteræ formatæ*; elle a été imprimée dans Mansi, l. c. et aussi avec un texte plus correct dans les Ballerini, l. c. p. 452 sqq.

(4) Dans Mansi, t. III, p. 835 et 838; et Hard. l. c. Le symbole de Nicée est encore reproduit, mais les canons ne le sont pas.

tendre sur ce sujet, et on laissa à l'empereur le soin de décider [1].

Dans cette même année 419, il se tint un autre synode à Corinthe, qui s'occupa du choix de Perigenes pour archevêque de cette ville [2]. Enfin, il y eut encore un synode à Séleucie Ctesiphone, en Perse, en 420; celui-ci s'occupa de renouveler d'anciens canons ecclésiastiques, si bien qu'il mit en vigueur, ainsi que l'avait fait le synode de Carthage de 419, toute une collection des lois de l'Église qui sont encore observées en Orient [3].

§ 124.

SYNODES A CARTHAGE, EN NUMIDIE, EN CILICIE ET A ANTIOCHE.

Le 13 juin de l'année suivante 421, un synode se réunit de nouveau à Carthage, sous la présidence de l'archevêque Aurelius; d'après les Ballérini, c'est le 18e. Il a rendu dix canons, que nous possédons encore; ou mieux, il les a remis en vigueur; ce sont les suivants [4] :

Can. 1. Lorsqu'un évêque ou un clerc qui a été excommunié parvient à se faire admettre à la communion, durant le temps de son excommunication, il s'est condamné lui-même [5].

Can. 2 = can. 30 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ.*

Can. 3 = can. 31 *ibid.*

Can. 4. Lorsque des évêques ou des prêtres donnent à d'autres églises une partie du bien de leurs propres églises, les évêques doivent rendre compte au synode des motifs de cette manière de faire, et les clercs en rendront compte aux évêques. S'ils n'ont pas de motifs à exposer, ils doivent être regardés comme des voleurs.

Can. 5 = can. 32 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ,* c'est-à-dire le 4e du synode de Carthage tenu le 25 mai 419.

Can. 6 = can. 128 et 129 du *Codex canonum Ecclesiæ Afri-*

---

(1) Baronius (*ad annum* 419, n. 14) nous a donné sur ce point quelques détails qu'il avait extraits d'un *Codex* du Vatican : Mansi a reproduit ces détails, t. IV, p. 399 sqq.

(2) MANSI, t. IV, p. 435.

(3) MANSI, t. IV, p. 441, donne sur ce synode une courte notice qu'il a tirée d'Assemani, *Biblioth. Orient.* t. II, p. 507, et t. III, p. 374.

(4) Dans MANSI, t. IV, p. 449 sqq. — HARD. t. I, p. 879, 935 sq.; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 431 f.—Cf. BALLERINI, éd. *Opp. S. Leonis Magni,* t. III, p. CIII.

(5) Voyez le 29e canon dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ,* qui est le 1er canon du synode de Carthage du 25 mai 419.

canæ, le 1[er] et le 2[e] canon du synode de Carthage célébré le 30 mai 419.

Can. 7 = can. 130 et 131 du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ,* c'est-à-dire les canons 3 et 4 du synode dont nous avons parlé plus haut.

Can. 8 = can. 132 *ibid.* = can. 5 du dernier synode.

Can. 9. Semblable à la première moitié du canon 33 dans le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, c'est-à-dire au canon 5 du synode de Carthage célébré le 25 mai 419, seulement avec la différence qu'il y a ici : « L'évêque ne doit vendre aucun bien de l'église sans l'agrément du synode ou des primats. » Dans le texte du synode antérieur tenu en 419, au lieu de *primat*, il y a *prêtre.*

Can. 10 semblable à la seconde moitié du can. 33 du *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ.*

Deux ans plus tard, en 423, se tint en Numidie un synode qui déposa Antoine, évêque dépravé de Fussala ; il se tint aussi cette année-là un synode en Cilicie contre le pélagien Julien. Nous n'avons pas de plus amples détails sur ces deux assemblées, et nous pouvons en dire autant d'un synode qui se tint à Antioche en 424, et par lequel Pélage fut chassé de cette ville [1].

§ 125.

NOUVEAU SYNODE A CARTHAGE (LE 20[e]) AU SUJET DE L'APPELLATION.

Dans cette même année 424, le synode de Carthage, qui était le 20[e], reprit l'affaire d'Apiarius et de l'appellation à Rome [2], et envoya au pape Célestin I[er] la lettre suivante : « Apiarius avait demandé une nouvelle enquête, et elle n'avait servi qu'à constater les épouvantables méfaits dont il s'était rendu coupable. Faustinus, le légat du pape, n'en avait pas moins demandé d'une façon très-arrogante qu'Apiarius fût admis à la communion des Africains, parce qu'il en avait appelé au pape et que celui-ci l'avait admis à la communion. Mais c'est précisément là ce qu'il n'aurait

---

(1) Mansi, t. IV, p. 474, 475 (manque dans Hardouin).

(2) Il s'est tenu, paraît-il, quelque temps auparavant un autre synode de Carthage, qui est le 19[e], et auquel fait allusion le synode de Carthage de 525. Cf. les Ballérini, l. c. p. CIII, n. II, et CIV, n. III. Ce même concile de 525 parle aussi du 20[e] synode de Carthage.

pas dû faire. Apiarius avait, du reste, reconnu lui-même tous ces méfaits. Le pape était prié de ne pas prêter si facilement l'oreille à ceux qui viennent d'Afrique à Rome, ainsi qu'il l'avait fait pour Apiarius, et de ne plus admettre les excommuniés à la communion de l'Église, que ce fussent des évêques ou des prêtres, ainsi que l'ordonne le concile de Nicée (can. 5), dont la prescription s'étend aussi aux évêques. L'acceptation de l'appellation à Rome est un empiètement sur les droits de l'Église d'Afrique, et ce que l'on avait donné à ce sujet comme une ordonnance de Nicée, n'est réellement pas de ce concile et ne se trouve pas dans les copies authentiques des actes de Nicée qui ont été envoyées de Constantinople et d'Alexandrie. Le pape était prié de ne plus envoyer à l'avenir de juges en Afrique, et comme Apiarius se trouvait maintenant exclu à cause de ses méfaits, le pape n'exigerait certainement pas que l'Église d'Afrique se laissât plus longtemps molester par le légat Faustinus. Que le Seigneur Dieu protége longtemps le pape et que celui-ci prie pour les Africains [1].

§ 126.

SYNODE CONTRE LÉPORIUS ET SYNODES MOINS IMPORTANTS.

Le moine Léporius de Marseille donna lieu à un nouveau synode de Carthage, qui se tint vers l'année 426 [2]. Ce moine partageait les erreurs des pélagiens, auxquelles il joignait des opinions nestoriennes (*ante Nestorium*); aussi avait-il été chassé des Gaules, et, s'étant rendu en Afrique, il y avait été converti par Aurelius et Augustin, et il présenta à ce synode de Carthage une profession de foi, dans laquelle il rétractait toutes ses anciennes erreurs. Le synode le renvoya aux évêques des Gaules avec une lettre de recommandation [3].

Ce que nous avons encore dans les collections des conciles, sous le titre d'actes des synodes d'Afrique célébrés à cette époque, n'est qu'une partie, c'est-à-dire à peu près les trois quarts du *Codex*

---

(1) Mansi, t. III, p. 839 sqq. t. IV, p. 515.— Hard. t. I, p. 947 sqq.
(2) Voyez, sur la question chronologique, Mansi, t. IV, p. 517.
(3) Cette profession de foi, de même que cette lettre de recommandation, se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 518 et sqq.; et Hard. t. I, p. 1261 et sqq.

canonum Ecclesiæ Africanæ [1]. On ne peut guère compter qu'une sorte de synode qui se tint à Hippo, en 426, pour donner un coadjuteur à Augustin, dans la personne du prêtre Héraclius [2].

Il se tint de même en 426, sur l'ordre de l'empereur Théodose II, un synode à Constantinople, en partie à l'occasion de l'élévation de Sisinnius sur le siége patriarcal de cette ville, et en partie pour la condamnation de l'erreur des messaliens. Nous n'avons plus qu'un fragment de la lettre synodale de cette assemblée [3]. Nous sommes également sans pièces originales, et nous n'avons que quelques renseignements de seconde main, sur un grand concile des Gaules qui se tint en 429 au sujet du pélagianisme, et qui a probablement eu lieu à Troyes [4]. Ce synode envoya pour cette affaire comme députés en Angleterre, Germanus, évêque d'Auxerre, et Lupus, évêque de Troyes [5].

C'est par là que se termine la série des synodes qui ont précédé les grandes luttes christologiques que nous avons maintenant à raconter, parce qu'elles ont occasionné un très-grand nombre de conciles d'une importance incontestable.

---

(1) Dans MANSI, t. IV, p. 477-518.
(2) MANSI, t. IV, p. 538.
(3) MANSI, t. IV, p. 542.
(4) Sur la question chronologique de ce synode, voyez MANSI, t. IV, p. 546.
(5) MANSI, t. IV, p. 543 et sqq.

LIVRE NEUVIÈME

TROISIÈME SYNODE ŒCUMÉNIQUE A ÉPHÈSE EN 431

CHAPITRE PREMIER

APERÇU PRÉLIMINAIRE

§ 127.

DOCTRINE SUR L'UNION DES DEUX NATURES EN JÉSUS-CHRIST ADMISE AVANT NESTORIUS.

L'Église avait défendu contre les docètes l'humanité du Christ, et sa divinité contre les ébionites et les ariens, etc. Le développement de la science théologique conduisit bientôt à cette question que l'on peut appeler la question christologique proprement dite : de quelle manière sont unies dans le Christ la nature divine et la nature humaine? On savait, par la foi, qu'elles étaient intimement unies, mais le *comment* de cette union n'avait pas encore été l'objet d'explications précises, et toutes les fois que les anciens Pères en parlent, ils se servent de formules et d'expressions vagues. Ainsi Ignatius appelle le Seigneur σαρκοφόρος [1]. Tertullien recommande de dire : le Logos a revêtu l'humanité (*carne est indutus*), comme préférable au *caro factus*, parce que cette dernière expression pourrait faire croire que le Logos a été

---

(1) S. Ignat. *ad Smyrn.* c. 5.

changé (*transfiguratio*) en chair [1]. Origène désigne en outre cette union des deux natures comme un tissu (συνυφαίνεσθαι), mais le plus souvent il se sert, pour désigner cette union, du mot κρᾶσις, c'est-à-dire *mélange*, qui a le correspondant latin *commixtio* [2]. C'est ce que font aussi S. Irénée [3], Methodius et d'autres auteurs plus récents. Tertullien dit à son tour que le Christ est *homo Deo mistus* [4], et S. Cyprien *Deus cum homine miscetur* [5], et Lactance *Deus est et homo, ex utroque genere permistus* [6]. Ils parlent aussi de la vie de chacune de ces deux natures συνδρομή, de leur *copulatio*, *connexio*, etc. [7], mais c'est seulement par le 4ᵉ concile général que le problème de l'union de ces deux natures et de la manière dont elles sont unies, a été authentiquement résolu par la doctrine de l'*unio hypostatica*. D'après cette doctrine, les deux natures du Christ sont unies d'une manière inséparable, mais sans être mêlées dans la personne divine (ὑπόστασις) du Logos. Le principe personnel dans l'Homme-Dieu n'est pas double (c'est-à-dire, qu'il n'existe pas en lui une personne divine et une personne humaine); il n'est pas non plus un mélange dans lequel la personne divine et la personne humaine seraient venues se fondre; ce principe personnel n'est autre que la personne du Logos qui s'est unie à la nature humaine, mais non pas à la personne humaine; car, s'il en était autrement, il n'y aurait pas d'unité dans le Christ, il y aurait deux personnes dans une seule et même individualité, c'est-à-dire dans le Christ, chose tout à fait anormale et inadmissible, ces personnes fussent-elles mêlées l'une à l'autre, ou bien subsistant l'une à côté de l'autre.

Cent ans environ avant que l'Église eût donné cette solution définitive de la grande question christologique, Apollinaire, le savant évêque de Laodicée en Syrie, avait essayé d'en donner une autre, mais qui était basée sur de faux principes. Il appliqua à la christologie les principes de *trichotomie* (partage en trois), qu'il avait extraits de la *Psychologie* de Platon, et il raisonna comme il suit : de même que trois facteurs, le corps, l'âme et l'esprit, constituent l'homme ordinaire, de même l'Homme-

(1) Tertull. *adversus Prexeam*, c. 27.
(2) Ainsi *adversus Celsum*, III, 41, et *De princip.* III, 6, 3.
(3) Irenæus, III, 19, 1.
(4) Tertull. *Apolog.* c. 21.
(5) Cyprianus, *De Vanit. idol.* p. 228, ed. Paris, 1726.
(6) Lactant. IV, 13.
(7) Vgl. Klee, *Dogmengesch.* (Histoire des dogmes). Bd. II, S. 34.

Dieu comprend aussi trois facteurs : le corps, l'âme et le *Logos*. Ce dernier tient, dans l'Homme-Dieu, la place de l'esprit humain (πνεῦμα), et il ne fait qu'un avec les deux facteurs inférieurs. De cette manière, Apollinaire arrivait, à la vérité, à formuler dans le Christ l'union de l'humanité et de la divinité, de telle sorte qu'elles ne se trouvaient plus simplement placées l'une vis-à-vis de l'autre ou l'une à côté de l'autre, et il se croyait non-seulement autorisé, mais même forcé d'admettre cette union ainsi entendue. Si l'on veut, disait-il, attribuer au Christ un πνεῦμα humain, il faut aussi lui attribuer la *liberté*, et par conséquent la *mutabilité* (τὸ τρεπτὸν), ce qui compromet la sûreté de notre rédemption. On ne sauvegarde cette rédemption et on n'arrive à une conception intelligible de l'union des deux natures que par la négation du πνεῦμα humain dans le Christ [1]. Mais Apollinaire oubliait qu'en raisonnant ainsi il détruisait l'Homme-Dieu, et qu'il sapait par la base l'humanité réelle du Sauveur.

Ce vice du système apollinariste fut constaté et combattu par plusieurs docteurs de l'Église, en particulier par S. Athanase, par les Grégoire de Nazianze et de Nysse et par S. Épiphane ; le grand mérite de tous ces Pères fut d'affirmer la réelle humanité du Christ. De même qu'ils avaient combattu pour affirmer sa divinité, ils montrèrent que le Christ avait dû nécessairement avoir une âme humaine constituée comme celle des autres hommes. Mais lorsqu'ils en viennent à parler du mode d'union entre ces deux natures, leurs expressions demeurent vagues et inintelligibles, quelquefois même elles sont inexactes. Ainsi, d'un côté S. Épiphane condamne l'expression de *mélange* des natures (σύγχυσις), de même que la doctrine qui établit le changement d'une nature en l'autre (οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν) [2], mais d'un autre côté il se servit lui-même d'une expression tout aussi inexacte que celle qu'il rejette, τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν, c'est-à-dire : « le Christ a fait s'écouler en *un* (et non pas en *une*) les deux natures. » Il en est de même de S. Athanase. Il désigne l'union des deux natures par cette phrase devenue célèbre : ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα [3]. S. Athanase nie donc certainement par là le *mélange* des deux natures; mais lorsque plus loin (*l. c.*

(1) Vgl. Dorner, *Lehre von der Person Christi* (Doctrine sur la personne du Christ). 2te Aufl. Bd. II, S. 40. — Möhler, *Athanasius*, Bd. II, S. 266 f.
(2) Epiphan. *Ancorat.* § 44 et 81.
(3) Athanas. *adversus Apoll.* I, 10, t. I, p. II, P. 742, ed. Patav.

c. 12) il explique ἕνωσις φυσικὴ par ἕνωσις κατὰ φύσιν, et quand il dit très-explicitement qu'il ne faut pas l'entendre par ἕνωσις καθ' ὑποστάσιν, on pourrait croire à première vue qu'il soutient exactement le contraire de ce qui est la doctrine orthodoxe sur l'*unio hypostatica*. Il n'en est certainement pas ainsi, car tout le contexte prouve que par ἕνωσις καθ' ὑποστάσιν, S. Athanase entend, non pas l'union dans une personne, mais une *union substantielle*, et il dit, bien certainement avec raison, que, dans le Christ, les deux natures ne pouvaient pas être substantiellement unies. Cependant son expression ἕνωσις φυσικὴ ou κατὰ φύσιν est toujours équivoque, et on peut se demander si elle ne traduit pas des idées monophysiques, car S. Athanase a fait pour le mot φύσις ce qu'il avait fait pour le mot ὑποστάσις; il ne les a pas employés dans un sens fixe et précis, comme cela s'est fait plus tard, mais il leur a laissé une signification vague, et il a voulu dire simplement que les deux natures ont été réunies en un, en un être ou en une personne [1]. Si la profession de foi περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου (*Opp*. t. II, p. 1, ed. Patav.) attribuée à S. Athanase était authentique, il faudrait dire que ce Père a enseigné οὐ δοῦ φσύεις, et que l'expression μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην provient de lui. Mais cet écrit est apocryphe et doit être bien plutôt attribué à Apollinaire qu'à S. Athanase, ainsi que l'ont reconnu, non pas seulement le bénédictin dom Montfaucon, dans son édition des œuvres de S. Athanase, et après lui Möhler, mais encore Münscher, dans son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, S. 273, tandis que ce dernier auteur avait voulu auparavant, dans son *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, S. 15, prouver que S. Athanase était l'auteur de ce livre. Il ne résulte cependant pas de là que S. Athanase ne se soit pas servi de l'expression μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, qui peut, du reste, être interprétée dans un sens tout à fait orthodoxe, car elle paraît avoir été en usage en Égypte. Cyrille et Dioscore l'attribuent à Athanase, et elle fut regardée comme la véritable expression de la doctrine orthodoxe.

Lorsque les deux Grégoire de Nazianze et de Nysse combattent l'apollinarisme, ils ont soin de mettre en relief le plus possible *les deux* natures du Christ; c'est surtout ce que fait S. Grégoire de

---

(1) Vgl. Möhler, a. a. O. S. 280, et Dorner, a. a. O. Bd. I, S. 1072. — Münscher a pensé qu'au ive siècle, le mot φύσις est souvent pris, par exemple par Apollinaire, comme synonyme de *personne*. Münscher, *Lehrb. der Dogmengesch* (Précis de l'histoire des dogmes). I, S. 278.

Nazianze (φύσεις μὲν δύο, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, υἱοὶ δὲ οὐ δύο, *orat.* 51). Mais l'un et l'autre parlent aussi de la σύγκρασις et ἀνάκρασις, c'est-à-dire d'un *mélange* des deux natures, et S. Grégoire de Nysse ne se défait pas complétement de cette idée, que la nature humaine a dû être métamorphosée en la nature divine [1].

N'étant pas satisfaits de ce qui s'était dit jusqu'alors, les grands docteurs de l'école d'Antioche de la fin du IV[e] ou du commencement du V[e] siècle, pensèrent qu'il fallait expliquer d'une autre manière l'union des deux natures. D'après eux, leurs prédécesseurs n'avaient pas sauvegardé, d'une manière suffisante, l'être et la distinction de chaque nature; ils n'avaient pas attaqué la base même de l'apollinarisme, mais s'étaient au contraire plus ou moins inspirés de ce système. C'est ainsi qu'Apollinaire trouva alors dans sa propre patrie, dans la Syrie, des adversaires bien plus déclarés qu'ailleurs; c'étaient des hommes de grand talent et de grande renommée, parmi lesquels nous citerons Diodore de Tarsus et Théodore plus tard évêque de Mopsueste, en Cilicie. Ce dernier est, pour nous, le représentant proprement dit et l'interprète le plus autorisé de cette école, qui, travaillant et rectifiant les idées de Diodore, a construit un nouveau système christologique [2].

Contrairement aux idées d'Apollinaire, Théodore partit de ce principe qu'il soutint avec la plus grande opiniâtreté, à savoir que l'on devait attribuer au Sauveur la liberté morale, puisqu'on devait lui attribuer aussi une humanité complète; mais, pour éloigner, autant que possible, du Christ cette mutabilité qui est comprise dans l'idée de liberté et qui pouvait scandaliser, Théodore ne fit pas consister la liberté dans la faculté de choisir; il développa la conception d'une liberté morale plus haute, qui consiste dans l'immuable harmonie de la volonté humaine avec la volonté divine, et il attribua à la nature humaine du Christ une liberté ainsi entendue et qui, de fait, était l'exclusion de tout péché; jusque-là il avait raison. Mais il considéra en outre la réunion du divin et de l'humain dans le Christ, dans le

(1) MÜNSCHER, *Lehrb.* I, S. 274, 8, u. 276, 9 n. 298.

(2) Nous n'avons plus que des fragments de ses écrits; on les trouve dans les actes du 5[e] synode général, *Collat.* V dans HARD. *Coll. concil.* t. III, p. 72 sqq.; dans MANSI, *Coll. concil.* t. IX, p. 231 sqq.; en outre dans GALLAND, *Biblioth. Patrum,* t. XII, p. 690; et MUNTERI, *Fragm. PP. Græc.* Hafniæ, 1788. — Cfr. FRITZSCHE, *de Theodori Mopsuest. vita et scriptis.* Halæ, 1837. Le commentaire de Théodore sur les douze prophètes a été découvert par Angelo Maï, et édité dans la *Nova Collect. Script. vet.* t. VI, p. 1-298.

sens de ἐνοίκησις, c'est-à-dire d'habitation, parce que pour lui l'idée du Christ fait homme lui paraissait identique avec la transformation du Logos en un homme, et conséquemment était pour lui un non-sens ; or, pensait-il, lorsque Dieu habite dans quelqu'un, il n'y habite pas selon sa substance, pas plus que selon ses forces, mais simplement par son bon plaisir (εὐδοκία). Dieu n'habite pas de la même manière dans tous les justes, il y habite d'une manière conforme au degré de l'εὐδοκία divine. Dans le Christ, ce degré d'εὐδοκία est plus élevé que dans tout autre juste. Pour montrer à l'humanité l'état futur et parfait auquel elle était destinée, Dieu créa miraculeusement par le Saint-Esprit, dans le corps d'une Vierge, un homme, et au moment où cet homme fut formé, le Logos s'unit à lui. Après quelque temps le Logos conduisit cet homme au baptême, ensuite à la mort ; puis il le ressuscita, le conduisit au ciel et le fit asseoir (à cause de son union avec lui) à la droite du Père, et c'est là que tous le prient (lui homme), et c'est de là qu'il viendra juger tous les hommes.

Celui qui s'efforce de pratiquer la justice s'unit de plus en plus avec Dieu ; c'est aussi ce qu'a fait le Christ. Son union avec le Logos a commencé dès sa conception et sa naissance, et est devenue ensuite de plus en plus intime, et par là son humanité, devenue la demeure constante du Logos, a été élevée, fortifiée et préservée de toute erreur. Cette union a été surtout confirmée et affermie dans les tentations et dans les souffrances du Christ, et elle a été complète, lorsque, après sa mort, le Christ a changé son état de bassesse contre les splendeurs de la gloire.

Si, l'union du divin et de l'humain dans le Christ est comparée à l'union de la divine εὐδοκία avec chaque juste, ces deux unions sont cependant très-diverses pour le fond, et le Christ ne peut en aucune manière être comparé aux hommes. En effet, il les surpasse tous, *a*) par sa naissance surnaturelle, *b*) par son impeccabilité, *c*) parce que ce n'est pas seulement l'εὐδοκία de Dieu, mais le Logos, c'est-à-dire Dieu lui-même, la seconde personne de la Trinité, qui demeure en lui, et *d*) le Logos s'est uni d'une façon si étroite à cet homme, qu'il lui a permis de prendre part à tous les honneurs auxquels le Logos seul avait droit[1].

---

(1) Cf. Hard. et Mansi, ll. cc. §§ 59, 60, 2, 3, 10, 27, et l'exposé de la doctrine de Théodore par Gengler, dans la *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1835. Heft 2, S. 226 f. et Dorner, a. a. O. Bd. II, S. 33 ff.

Il est vrai que, de cette manière, Théodore conservait les deux natures dans toute leur intégrité, et il établissait entre elles une séparation fondamentale; c'était là du reste ce qu'il se proposait, ainsi qu'il le dit lui-même : « Le mélange ne convient pas pour les deux natures, il y a une différence entre une forme divine et une forme d'esclave, entre le temple et celui qui l'habite, entre celui qui est vaincu par la mort et celui qui ressuscite ce vaincu, entre celui qui a été complété par les souffrances et celui qui l'a complété, etc. Il faut tenir compte de cette différence; chaque nature demeure indissoluble en elle-même et dans son être [1]. » Mais Théodore ne s'est pas contenté, et c'est là son erreur fondamentale, d'affirmer hautement les deux natures dans le Christ; il a aussi voulu soutenir qu'il y avait deux personnes; car, d'après sa doctrine expresse, nulle substance ne peut être regardée comme parfaite, si elle n'a pas de personnalité. Toutefois, comme il sentait que le principe d'une double personnalité dans le Christ était en opposition avec la doctrine de l'Eglise, il cherchait à l'atténuer et il disait : « Ces deux natures réunies l'une à l'autre ne forment qu'une personne, de même que l'homme et la femme ne forment qu'une chair... » Si nous considérons les natures chacune à part, nous désignerons la nature du Logos comme complète, et de même aussi sa personne; et la nature et la personne de l'homme nous apparaîtront aussi comme complètes; si, au contraire, nous nous occupons de leur union (συνάφεια), nous dirons qu'il n'y a qu'une seule personne [2]. »

Cet exemple de l'union de l'homme et de la femme prouve que Théodore n'affirmait pas une véritable union des deux natures dans le Christ, il n'avait en vue qu'une union tout extérieure de ces deux natures. Le mot même de συνάφεια dont il se sert, au lieu d'employer le mot ἕνωσις qui est le terme reçu, n'exprime qu'une union extérieure, une sorte de juxta-position, car ce mot vient de συνάπτω; aussi a-t-il été plus tard expressément défendu de s'en servir. Cette autre image, employée encore par Théodore, montre bien que pour lui l'union dont il s'agit est une union purement extérieure : « Le Logos habite dans cet homme choisi, comme dans un temple. » De même que le temple et la statue qui y est élevée ne font un tout que d'une manière tout à fait exté-

(1) Dorner, a. a. O. S. 52, et § 19; dans Hard. et dans Mansi, ll. cc.
(2) Hard. et Mansi, ll. cc. § 29. — Dorner, a. a. O. S. 52.

rieure, de même la divinité et l'humanité dans le Christ ne paraissent *à l'extérieur* que comme une personne, tandis qu'à l'intérieur et en réalité il y a deux personnes [1].

Pour être conséquent avec lui-même, Théodore devait trouver impropre la *communicatio idiomatum* en usage dans l'Eglise. Le Christ lui-même s'était attribué comme *Fils de l'homme* des attributs et des particularités (ἰδιώματα) qui, à proprement parler, n'appartenaient qu'au *Fils de Dieu* et *vice versa.* Ainsi il dit : « Le Fils de l'homme est descendu des cieux [2], » tandis que cela devrait être dit du Fils de Dieu (du Logos). Au contraire, le Christ dit, trois versets plus bas : « Dieu a donné son Fils unique, etc. pour qu'il mourût. » S. Pierre disait de même : « Vous avez tué l'auteur de la vie [3], » quoique l'on ne puisse pas dire d'un Dieu, mais simplement d'un homme, qu'il est mort. A partir des apôtres, l'Eglise a toujours continué à faire cet échange des attributs. Ainsi, par exemple, Clément de Rome parle des παθήματα Θεοῦ [4], S. Ignace d'Antioche de l'αἷμα et du πάθος Θεοῦ [5], Tatien d'un Θεὸς πεπονθὼς [6].

Barnabé enseigne (c. 7) : « Le Fils de Dieu ne pouvait pas souffrir, si ce n'est pour nous... et c'est pour nous, qu'il a offert en sacrifice le vase de son esprit. » S. Irénée parle de la même manière [7] : « Le Logos *unigenitus impassibilis* est devenu *passibilis*...; » et S. Athanase : ἐσταυρώμενον εἶναι Θεόν [8]. On aimait surtout à se servir de l'expression *Mère de Dieu* » (θεοτόκος, *Deipara*), et nous la trouvons plus d'un siècle avant les luttes christologiques dans les écrits d'Origène, d'Alexandre d'Alexandrie et d'Athanase [9]. Il ne faut cependant pas oublier que les attributs d'une nature n'ont jamais été reportés sur l'autre nature en elle-même, mais constamment sur la personne qui est à la fois Dieu et homme. Les attributs humains ne sont pas reportés sur la divinité, mais simplement à Dieu et *vice versa*. On n'a pas dit : « La divinité a

---

(1) Dorner, a. a. O. S. 53.
(2) *Joan.* 3, 13.
(3) *Act. apostol.* 3, 15.
(4) Clemens Rom. I *ad Corinth.* 2.
(5) Ignat. *ad Ephes.* c. 1, et *ad Romanos*, 6.
(6) Tatien, *ad Græcos*, c. 13.
(7) Iræneus, t. III, 16, 6.
(8) Athanas. *Epist. ad Epict.* n. 10, t. I, P. II, p. 726, ed. Patav.
(9) En outre Munscher, *Lehrb.* 1, S. 286. — Socrat. VI, 32. — Un savant protestant moderne a eu la maladresse de traduire *Deipara* par « égale à Dieu; » c'est Peter Ochs dans sa *Geschichte der Stadt und landschaft Basel* Histoire de la ville et de la campagne de Bâle), 1819 ff. Bd. V, S. 738.

souffert; » mais bien, « Dieu a souffert ». La raison d'être de cette *communicatio idiomatum* se trouve dans l'*unio hypostatica* des deux natures, par laquelle le Fils de Dieu et le Fils de l'homme ne font qu'une seule personne, et déjà longtemps, avant que l'on connût cette expression : *unio hypostatica*, les anciens Pères avaient la notion de la doctrine qu'elle exprime (notion encore peu précise il est vrai), quand ils cherchaient à donner le motif de la *communicatio.* Ainsi S. Grégoire de Nysse dit : « Quand on considère à part le divin et l'humain dans le Christ, ils conservent, l'un et l'autre sans mélange, leurs propriétés; mais après la réunion, le mélange (ἀνακραθεῖσα), la chair, c'est-à-dire la nature humaine, prend part à la magnificence du Logos et à la puissance de la divinité [1]. » S. Epiphane dit à son tour avec plus d'exactitude : « Lorsque Dieu a souffert dans la chair, sa divinité envisagée en elle-même n'a pas souffert, mais ce qu'il a souffert dans cette chair supportée par la divinité se rapporte aussi à la divinité. Il en est de même lorsqu'un homme porte un habit qui vient à être taché de sang : on dit aussitôt que cet homme a été taché de sang, quoique de fait l'habit seulement ait été taché de sang [2]. »

Théodore avait déjà cru devoir protester contre l'expression de « mère de Dieu. » « Marie, disait-il, a enfanté Jésus, mais non pas le Logos; le Logos a toujours été et est sans commencement, quoiqu'il ait habité d'une manière toute particulière dans Jésus. Marie est donc, à proprement parler, la mère du Christ et non pas la mère de Dieu. On ne peut l'appeler mère de Dieu que d'une manière figurée, *per anaphoram*, et parce que Dieu était d'une manière tout à fait particulière dans le Christ. Elle a, à proprement parler, donné naissance à un homme, auquel le Logos avait commencé à s'unir, mais cette union était alors si peu complète qu'il ne pouvait pas être appelé le Fils de Dieu (il n'a pu l'être qu'après son baptême). Et dans un autre passage : « C'est un non-sens que de dire que Dieu est né d'une vierge... Ce n'est pas Dieu, mais bien le temple dans lequel Dieu a habité, qui est né de Marie [3].

(1) GREGOR. NYSS. *Contra Eunomium*, l. IV, t. II, p. 161, éd. Paris, 1615, — MÜNSCHER, *Lehrb. der Dogmengesch.* I, 276.
(2) EPIPH. *Ancorat.* c. 36 et 95, t. II, p. 42 et 96, éd. Petav. De même *hæres.* 69, n. 24 et 42, et *hæres.* 72, n. 23.
(3) HARD. et MANSI, ll. cc. — DORNER, a. a. O. S. 50.

§ 128.

NESTORIUS.

Nestorius, au nom duquel se rattachent les souvenirs de la première période des luttes christologiques [1], est sorti de l'école de Théodore. Né à Germanicia, ville de Syrie, Nestorius était venu encore assez jeune à Antioche pour se familiariser avec les usages du monde. Sa grande habileté pour l'improvisation et sa belle et forte voix appelèrent bientôt l'attention sur lui, mais il entra ensuite dans le couvent d'Euprépius, à Antioche, qu'il quitta plus tard pour devenir d'abord diacre et puis prêtre à la cathédrale d'Antioche. Comme prêtre, il prêcha très-souvent et avec un succès considérable. Il s'acquit aussi la réputation d'un ascète sévère, et il montra un grand zèle pour l'orthodoxie; il fut le premier à attaquer ouvertement une opinion erronée émise en chaire par Théodore de Mopsueste. Mais, au rapport de Théodore et des autres historiens, il perçait dans tout ce qu'il faisait un grand esprit de vanité, de même qu'un désir de gagner les louanges de la multitude ; ses sermons trahissaient surtout ces préoccupations [2].

A la suite de la réputation qu'il s'était faite, Nestorius fut, après la mort de Sisinnius arrivée le 24 décembre 427, élevé sur le siége de Constantinople. Cette ville crut qu'Antioche lui avait donné, pour la seconde fois, un saint Chrysostome. Aussitôt après son ordination (10 avril 428), il manifesta un très-grand goût pour la prédication et un zèle non moins grand contre les hérétiques. Déjà, dans un de ses premiers sermons, il apostrophait l'empereur Théodose de la manière suivante : « Donne-moi, ô empereur, la terre délivrée des hérétiques et, en retour, je te donnerai le ciel ; aide-moi à combattre les hérétiques et je t'aiderai à combattre les Perses [3]. » Quelque temps après, il vou-

---

(1) Il n'est pas absolument certain, mais il est cependant très-probable que Théodore de Mopsueste a été le maître de Nestorius, ainsi que l'ont prouvé Petau (*Dogm. theolog.* t. IV, l. I, c. 7), et Walch (*Ketzerhistor.* Thl. V. S. 315 ff).

(2) Socrat. *Hist. Eccl.* lib. VII, c. 29.— Theodoret. *Hæret. fabul.* lib. IV, c. 12. — Evagrius, *Hist. eccl.* I, 7.— Gennad. *de Scrip. eccl.* c. 53. — Vincent. *Lirin.* c. 16.

(3) Socrat. *Hist. eccl.* VII, 29.

lut enlever aux ariens une maison de prières qu'ils possédaient encore à Constantinople et, dans cette occasion, ceux-ci faillirent être victimes d'un incendie. Aussi les ariens et plusieurs orthodoxes donnèrent-ils à Nestorius le surnom d'incendiaire et de meurtrier. Il s'attaqua aussi aux novatiens, aux quartodécimans et aux macédoniens, et fit rendre par l'empereur plusieurs lois sévères contre les hérétiques. (*Ibid.* c. 31.) Les pélagiens furent seuls à trouver grâce devant lui, car il approuvait leur doctrine sur la suffisance de la volonté libre pour faire le bien (il ne partageait cependant pas leur opinion sur le péché originel). Il reçut chez lui Julien évêque d'Eclanum, de même que Cœlestius et d'autres chefs des pélagiens envoyés en exil, et, en 429, il intercéda pour eux auprès de l'empereur et auprès du pape Célestin [1]. Mais Marius Mercator, simple laïque de l'Eglise d'Occident, qui se trouvait alors à Constantinople, adressa à l'empereur un mémoire (*Commonitorium*) qui fit voir à ce dernier le véritable état des choses et comment les pélagiens avaient été déjà condamnés par les synodes de l'Occident et par les papes [2]. Théodose leur ordonna de quitter la ville [3]. On voit tout le chagrin qu'en eut Nestorius dans une lettre qu'il écrivit à Celestius, l'ami si connu de Pélage et dans laquelle il lui donne les titres d'honneur les plus pompeux et le compare, à cause des persécutions dont il est l'objet, à S. Jean-Baptiste, à S. Pierre et à S. Paul [4].

Déjà, pendant ces négociations avec les pélagiens, il s'était élevé une autre dispute qui a fort tristement immortalisé le nom de Nestorius, et à laquelle l'évêque de Constantinople fait allusion dès la première lettre qu'il écrit au pape Célestin [5], au sujet des pélagiens. Dans une autre lettre à Jean, évêque d'Antioche, Nestorius raconte qu'en arrivant à Constantinople, il y a trouvé les esprits divisés sur une question : car les uns voulaient appeler la sainte Vierge « mère de Dieu » et les autres « mère de l'homme. » Pour contenter tout le monde, il avait proposé de dire « mère du Christ, » puisque le Christ était Dieu et homme tout ensemble [6].

---

(1) Marius Merc. éd. Garnier, chez Migne, 1846, p. 61, 174, 179, 181, 185, 187, 203 (*nota*).
(2) Dans ses *Œuvres*, éd. Garnier-Migne, p. 63 sqq.
(3) C'est ce qui résulte du titre du *Commonitorium*.
(4) Dans Marius Merc. l. c. p. 182.
(5) Dans Marius Merc. l. c. p. 176.
(6) Dans Mansi, t. V, p. 573. — Hard. t. I, p. 1331.

Socrate raconte cet incident d'une manière un peu différente [1] : « L'ami de Nestorius, le prêtre Anastase, que l'évêque avait amené avec lui d'Antioche, avait un jour recommandé dans un sermon de ne pas appeler Marie, mère de Dieu (θεοτόκος), par la raison que Marie n'avait été qu'un homme et que Dieu ne pouvait pas naître d'un homme [2]. » Cette attaque contre l'antique foi et contre des usages reçus dans l'Eglise, avaient jeté le trouble parmi les prêtres et les laïques. Nestorius avait alors pris lui-même part à la discussion pour défendre (dans plusieurs de ses sermons) le discours de son ami. Les uns se prononcèrent pour, les autres contre lui; quelques-uns même l'accusèrent, mais bien à tort, de partager les erreurs de Paul de Samosate, comme s'il ne voyait dans le Christ qu'un homme [3].

D'après cet exposé, Nestorius n'aurait pas trouvé à Constantinople la question déjà soulevée; mais c'est lui qui, conjointement avec son ami Anastase, l'aurait soulevée; les sermons qu'il prononça à cette occasion sont, au moins en partie, parvenus jusqu'à nous, et ils montrent très-bien l'erreur de Gieselers et d'autres historiens prétendant que Nestorius n'avait rien enseigné d'hétérodoxe. Dès son premier discours, il s'écrie avec un accent emphatique : « Vous demandez si Marie peut être appelée mère de Dieu ? Dieu a-t-il donc une mère? Il ne faut pas dans ce cas reprocher au paganisme d'avoir parlé des mères des dieux. Paul est donc un menteur, puisqu'il dit de la divinité du Christ (*ad Hæbr.* 73), qu'elle est sans père, sans mère et sans généalogie. Non, mon excellent, Marie n'est pas la mère de Dieu... La créature n'a pas enfanté le créateur, elle a simplement enfanté l'homme qui est l'instrument de la divinité ; le Saint-Esprit n'a pas donné le Logos, mais il a simplement créé au Logos un temple fait d'une vierge dans lequel il devait habiter... Cet habit dont il s'est servi, je l'honore à cause de celui qui l'a revêtu et dont il est inséparable... Je divise les natures, mais je ne divise pas mon respect. Considère ce que cela veut dire. Celui qui s'est formé dans le

(1) Socrat. VII, 32.

(2) D'après Cyrille d'Alexandrie (*Epist.* VI, p. 30; *Epist.* IX, p. 37. *Opp.* t. V, éd. Aubert ; et dans Mansi, t. IV, p. 1014), l'évêque Dorothée (probablement évêque de Marcianapolis) a été le premier à attaquer le θεοτόκος.

(3) Plusieurs protestants attachent une certaine importance à faire voir que Luther a démontré le fondement de cette dernière accusation ; c'est très-bien, mais plus de mille ans auparavant Socrate (III, 32) n'avait mentionné cette accusation que pour en montrer l'inanité.

corps de Marie n'était pas Dieu lui-même, mais il a été choisi par Dieu (*assumit*), Dieu a revêtu l'humanité, et c'est à cause de celui qui a choisi, que celui qui est choisi a été appelé Dieu [1]. »

La seconde homélie s'ouvre par des reproches plus que déplacés contre les prédécesseurs de Nestorius. Celui-ci les accuse de n'avoir pas employé assez de temps à donner au peuple une connaissance plus approfondie de Dieu. Il passe ensuite à son thème favori : Le Christ est double par rapport aux natures, mais il ne saurait être double quand il s'agit de l'honneur qui lui est dû. « Lorsque la sainte Écriture parle de la naissance du Christ ou de sa mort, elle ne l'appelle pas Dieu, mais bien Christ ou Jésus ou le Seigneur, dénominations qui conviennent aux deux natures... » Marie doit donc être appelée χριστοτόκος, et elle a enfanté le Fils de Dieu dans ce sens qu'elle a enfanté un homme qui, à cause de son union avec le Fils de Dieu, dans le sens rigoureux du mot, peut être aussi appelé Fils de Dieu (dans une certaine acception). C'est ainsi que l'on pourrait dire : le Fils de Dieu est mort, tandis que l'on ne pourrait pas dire : Dieu est mort... Nous voulons donc maintenir intacte, mais sans confusion aucune, l'union des deux natures; nous voulons, dans l'homme, reconnaître Dieu et vénérer cet homme uni à Dieu d'une manière divine et qui, par là, a droit à nos prières [2]. »

Dans le troisième discours il dit : « Les ariens placent le Logos au-dessous du Père, mais ceux-ci (c'est-à-dire ceux qui enseignent le θεοτόκος et qui parlent d'une naissance de Dieu) vont plus loin et le placent au-dessous de Marie, car ils supposent qu'il est venu après elle et ils donnent une mère mortelle pour auteur à la divinité qui a tout créé. Si celui qu'elle a enfanté n'était pas un homme, si c'était le Logos divin, elle n'a pas été la mère de celui qui est né; car comment pourrait-elle être la mère de celui qui est d'une autre nature qu'elle? Si on l'appelle sa mère, alors celui qui est né n'est pas d'une nature divine, ce n'est qu'un homme, car une mère ne peut enfanter qu'un être qui a avec elle la même substance. Le Dieu Logos n'est donc pas né de Marie, mais il habitait dans celui qui est né de Marie. »

Il est facile de constater que Nestorius se plaçait au même point de vue que son maître Théodore de Mopsueste, il se préoccu-

---

(1) Dans MARIUS MERC. éd. Garnier-Migne, p. 757 sqq.
(2) MARIUS MERC. l. c. p. 763 sqq.

pait même moins que lui de dissimuler extérieurement le dualisme des personnes qu'il supposait exister dans le Christ. Plusieurs de ses prêtres cessèrent d'être en communion avec lui et se mirent même à l'attaquer dans leurs prédications, et le peuple s'écria : « Nous avons un empereur, mais nous n'avons pas d'évêque ! » Quelques-uns, jusqu'à de simples laïques, élevèrent la voix contre lui, même en public, lorsqu'il prêchait ; c'est ce que fit en particulier un certain Eusèbe, probablement celui qui fut depuis évêque de Dorylée, et qui, quoique simple laïque alors, fut un des premiers à reconnaître et à attaquer les nouvelles erreurs. Nestorius les traita de « misérables » [1]. Il requit la police contre eux et les fit fouetter et mettre en prison. C'est ce qu'il fit en particulier pour plusieurs moines qui avaient adressé à l'empereur contre Nestorius un mémoire que nous possédons encore [2].

Proclus, évêque de Cyzique, se conduisit d'une autre manière que l'évêque de Constantinople. Proclus avait été auparavant prêtre à Constantinople, et Sisinnius, l'ancien patriarche, l'avait nommé évêque de Cyzique, mais les habitants de cette ville ne voulaient pas le recevoir, et c'est pour cela qu'il continua d'habiter à Constantinople. Invité par Nestorius à prêcher pour une fête de Marie (429), il saisit cette occasion pour parler, en se servant de diverses formules empruntées à la Bible et à la rhétorique, de l'honneur et de la dignité de Marie comme *Mère de Dieu*, et il défendit cette expression d'une manière à la fois très-adroite et très-accentuée [3]. Nestorius se crut obligé d'improviser immédiatement un autre sermon, pour garantir les assistants, ainsi qu'il le disait, contre une vénération exagérée de Marie, pour les mettre en garde contre cette proposition que le Verbe de Dieu (le Logos) était né deux fois (c'est-à-dire, avant toute éternité du Père, et dans le temps, de Marie). Quiconque dit d'une manière absolue que Dieu est né de Marie rend le dogme chrétien ridicule aux yeux des païens..., car le païen pourrait répondre : « Je ne saurais prier un Dieu qui est né, qui est mort et qui a été enterré. » Ce qui est né est évidemment la nature humaine, mais la divinité est unie à elle..... Il est donc tout à fait d'accord avec l'orateur

---

(1) Dans Marius Merc. l. c. p. 770.— Cyril. *Opp.* t. VI, 20.— Tillemont, t XIV, p. 318.
(2) Dans Hard. t. I, p. 1336. — Mansi, t. IV, p. 1102.
(3) Son discours se trouve en latin dans Marius Merc. l. c. p. 775 sqq. Le texte original grec est dans Mansi, t. IV, p. 578 sqq. Hard. ne l'a pas donné.

lorsque celui-ci dit : « Celui qui est né de la femme n'est pas simplement Dieu, ou n'est pas simplement homme, car c'est l'humanité qui naît unie à la divinité... » Est-ce donc que le Logos est ressuscité d'entre les morts ? et si celui qui donne la vie (le Logos) est mort, qui donnera donc la vie? Le mystère de la religion doit être exprimé de cette manière : « Autre chose est le Logos qui habite dans le temple formé par le Saint-Esprit, et autre chose est ce temple lui-même tout à fait différent du Dieu qui y habite... » Il reconnaissait donc qu'il y avait deux natures et deux substances, mais il confessait aussi qu'elles étaient unies... Enfin l'accusation, qui prétendait que sa doctrine était entachée de photinisme, était une accusation ridicule ; au contraire, ses opinions détruisaient le dogme de Photin [1].

Dans un autre discours, dirigé encore contre Proclus et que Nestorius prononça plus tard, il déclara qu'à la rigueur il souffrirait l'expression θεοτόκος entendue comme il fallait l'entendre, mais qu'il était obligé de l'attaquer parce qu'elle servait de déguisement à des opinions ariennes et apollinaristes. En effet, si on ne distinguait pas d'une manière précise les natures, un arien pouvait attribuer à la nature divine tous les passages de la Bible qui traitent de la ταπείνωσις du Christ comme homme, par exemple de son ignorance de telle ou telle chose, et il pouvait conclure de là le subordinatianisme. Nestorius suppose ensuite que ceux qui se servent du mot θεοτόκος croient que la divinité a pris naissance par Marie, ce qui évidemment n'avait été soutenu par personne; et, pour éviter tout sujet d'erreur, il veut que l'on dise : « Dieu a passé par Marie » (*transiit*), au lieu de dire : Dieu est né de Marie [2].

Nous avons un fragment d'un autre sermon tout à fait dirigé contre la *communicatio idiomatum*, et en particulier contre cette expression : Le Logos a souffert [3]. Mais le 4e sermon également dirigé contre Proclus est encore plus significatif ; il porte : « Ils appellent mortel le Dieu qui donne la vie, et ils osent rabaisser le Logos jusqu'à des fables de théâtre, comme s'il avait été enveloppé de langes et comme s'il était mort..... Pilate n'a pas tué la divinité, mais seulement l'habit de la divinité... Ce n'est pas le Logos que Joseph d'Arimathie a enveloppé dans un linceul

(1) Dans Marius Merc. l. c. p. 782.
(2) Dans Marius Merc. l. c. p. 785.
(3) Dans Marius Merc. l. c. p. 787.

de lin et qu'il a enseveli... Ce n'est pas celui-là qui est mort qui donne la vie, car alors qui donc l'aurait ressuscité lorsqu'il était mort? En s'unissant avec l'homme, Dieu n'a pas été changé, mais il s'est uni à la nature humaine, et en la saisissant (*complexibus stringens*) il l'a élevée, tandis que lui-même restait invariable...» Afin de satisfaire pour les hommes, le Christ a pris la *personne* de la nature coupable (*debentis suscepit personam naturæ*)... Le Christ n'est pas simplement homme, il est à la fois Dieu et homme... et je prie cet homme avec la divinité comme le *cooperarius divinæ auctoritatis*, comme l'instrumentum de la bonté du Seigneur..... comme le vivant manteau de pourpre du roi.... *Separo naturas, sed conjungo reverentiam.* Ce qui a été formé dans le corps de Marie n'est pas Dieu lui-même, mais comme Dieu habite dans celui qui a été choisi, il est aussi appelé Dieu, parce que c'est Dieu qui l'a choisi. Ce n'est pas Dieu qui a souffert, mais il était uni à la chair qui a été crucifiée..... Nous voulons donc appeler la sainte Vierge θεοδόχος, mais non pas θεοτόκος, car Dieu le Père est seul θεοτόκος,; mais nous voulons honorer la nature qui est le vêtement de Dieu en même temps que la nature qui se sert de ce vêtement; nous séparons les natures, mais nous ne séparons pas nos hommages; nous le reconnaissons comme double, mais nous le prions comme s'il était un [1]. »

On voit par là que Nestorius

a) Voulait, avec raison, conserver les deux natures et proclamer l'intégrité de chacune d'elles ;

b) Qu'avec cette doctrine il pouvait réfuter également et les ariens et les apollinaristes.

c) Il dit avec raison que la divinité envisagée en elle-même ne pouvait ni naître ni souffrir;

d) Que la conception du θεοτόκος, qu'il a constamment combattue, c'est-à-dire celle qui fait naître de Marie la divinité considérée en elle-même, et qui, par conséquent, donne un commencement à cette divinité, aurait été pour le moins hérétique.

e) Nous voyons aussi qu'il acceptait, dans un certain cas, l'expression θεοτόκος, mais dès qu'il commence à être dans le vrai, son horreur de la *communicatio idiomatum* le rejette dans le faux. Cette communication des idiômes est pour lui comme un spectre effrayant, et cela parce que, au lieu d'unir la nature humaine

---

(1) Dans Marius Mercator, l. c. p. 789-801.

avec la personne divine, il parle toujours de l'union d'une personne humaine avec la divinité. Absorbé par la vue concrète d'un homme, il ne sait pas s'élever jusqu'à l'abstraction, il n'arrive pas à se figurer la nature humaine sans personnalité, il ne peut croire à une union de la simple nature humaine avec une personne divine. Aussi dit-il très-catégoriquement : Le Christ a pris la personne de l'homme déchu, et on peut dire, en résumé, que Nestorius n'a su unir que d'une manière tout extérieure la divinité et l'humanité dans le Christ, et cela parce que cette dernière était pour lui une personne. Les différentes figures et les comparaisons dont il se sert prouvent, du reste, que tel a été son sentiment. La divinité *habite simplement*, ainsi qu'il le dit, dans l'humanité ; cette dernière n'est que le temple et l'habit de la divinité. La divinité n'est pas, comme l'humanité, née de Marie ; elle n'a fait que traverser Marie ; elle n'a pas souffert avec l'humanité, mais elle est restée sans souffrir dans l'homme en proie à la douleur, ce qui n'est évidemment possible que si l'humanité a un centre à elle et une personnalité distincte. Si, dans le Christ, la divinité avait seule constitué la personne, alors il faut aussi reconnaître que pendant que le Christ a souffert, ses souffrances ont été partagées par la nature divine, car la nature humaine n'ayant pas d'existence personnelle n'a pu souffrir toute seule ; de même il n'a pu naître de Marie qu'une personne. Si donc la divinité formait dans le Christ le principe personnel, la divinité a dû naître aussi, et cependant la divinité n'a pu ni naître ni souffrir.

§ 129.

COMMENCEMENT DE LA LUTTE ENTRE CYRILLE ET NESTORIUS.

Les opinions de Nestorius s'étaient bientôt répandues de Constantinople dans les autres provinces, et déjà, dans le sermon de la Pâque de l'année 429, Cyrille archevêque d'Alexandrie crut nécessaire d'exposer, d'une manière claire et précise, la doctrine orthodoxe sur ce point. Il ne nomma pas Nestorius et ne fit aucune allusion à ce qui s'était passé à Constantinople ; il montra que le Logos s'étant uni à la nature humaine, était né de Marie, mais que la divinité envisagée en elle-même ne saurait être née d'elle[1].

---

(1) CYRIL. ALEX. *Opp.* t. V, P. II, p. 222.

On avait, en effet, cherché à répandre le nestorianisme parmi les nombreux moines de l'Egypte, et des émissaires particuliers s'étaient occupés de cette mission. Cyrille se préoccupa aussitôt de les prémunir contre ces erreurs; beaucoup d'entre eux étaient très-peu versés dans la théologie, et lorsqu'on leur avait insinué quelque erreur, ils devenaient très-dangereux à cause de leur multitude et de leur grande influence sur le peuple. Dans une lettre très-détaillée adressée à ces moines, Cyrille leur fait voir [1] que le grand Athanase s'est servi de l'expression « mère de Dieu, » et que la sainte Ecriture, de même que le synode de Nicée, ont enseigné l'étroite union qui existait entre les deux natures dans le Christ. Le mystère du Dieu fait homme a quelque analogie avec la naissance de chaque homme. De même que le corps et l'âme d'un enfant naissent en même temps de la femme, quoique, à vrai dire, l'âme considérée en elle-même ne puisse être enfantée, de même le Logos est né en même temps que la nature humaine [2]. Le Logos envisagé en lui-même ne devrait pas être, en vérité, nommé le Christ (c. 18), mais on ne devrait pas non plus nommer le Christ *Homo Deifer* (θεοφόρος), qui aurait pris l'humanité comme un instrument, mais on doit l'appeler Dieu devenu véritablement homme (c. 19). — Le corps du Christ n'est pas le corps d'un autre, c'est le corps du Logos (c. 20), (c'est-à-dire la nature humaine du Christ n'appartient pas à une autre personne humaine, mais la personnalité à laquelle elle appartient, est le Logos; c'était frapper au cœur le nestorianisme que de raisonner ainsi). Si l'humanité du Christ, continue-t-il, n'a été que l'*instrumentum* de la divinité, le Christ ne serait pas, quant au fond, différent de Moïse, qui, lui aussi, a été un instrument de Dieu (c. 21). A la fin, il compare la mort du Christ avec notre mort. En nous, dit-il, le corps est, à proprement parler, la seule partie qui soit atteinte par la mort, et cependant nous disons: « L'homme meurt » (c'est-à-dire l'âme ne meurt pas, il est vrai, mais elle est commme participante aux souffrances et à la mort du corps). De même pour le Christ. La divinité envisagée en elle-même ne saurait mourir, mais le Logos *velut proprium in se transtulit*, ce qui était les attributs propres de sa nature humaine; aussi peut-on dire qu'il a souffert la mort » (c. 24). Comme

(1) *Opp.* l. c. *Epist.* t. I, p. 1-19; et aussi dans MANSI, t. IV, p. 587-618. Hardouin ne l'a pas insérée.

(2) *Ibid.* c. 12, p. 599; dans MANSI, l. c.

homme il a souffert la mort, comme Dieu il a ensuite vaincu la mort, et il n'aurait pu opérer notre salut par sa nature divine, si sa nature humaine ne lui avait permis de mourir pour nous. (c. 25).

Cette lettre de Cyrille fut apportée à Constantinople, et Nestorius en ayant eu connaissance, se laissa aller aux sorties les plus violentes contre son collègue d'Alexandrie. Aussi ce dernier envoya-t-il à Nestorius la lettre suivante : « Ce n'est pas lui (Cyrille) et son écrit, mais bien Nestorius et son ami, qui étaient la cause des troubles existant actuellement dans l'Église. Il était même déjà allé si loin que quelques-uns ne voulaient plus donner le titre de Dieu au Christ, mais voulaient simplement l'appeler instrument de Dieu, ou un homme qui porte Dieu. En voyant la foi traitée de cette manière, il n'avait pu garder le silence, et Nestorius pouvait dire lui-même ce que lui (Cyrille) pouvait répondre à l'évêque romain Célestin et aux autres évêques qui lui avaient demandé si Nestorius avait réellement écrit et dit ce qu'on lui attribuait. De toutes les provinces de l'Occident, il était arrivé de mauvaises nouvelles au sujet de Nestorius, mais il pouvait faire étouffer ce germe de discorde et tranquilliser ceux qui se scandalisaient de l'expression de θεοτόκος [1].

Nestorius répondit en quelques lignes qui ne contenaient que son éloge et l'expression de sa colère : « L'amour chrétien et les instances de Lampo, prêtre d'Alexandrie, ont pu seuls le décider à répondre à Cyrille, dont la lettre contenait bien des choses opposées à l'amour fraternel. Il saluait donc tous les frères qui étaient chez Cyrille [2]. »

A la même époque Nestorius se servit d'une occasion qui se présentait pour gagner à sa doctrine, si cela était possible, le pape Célestin. Il lui écrivit donc que quelques évêques occidentaux, en particulier les pélagiens Julianus, Florus, Orontius et Fabius, s'étaient plaints à l'empereur et à lui de ce que, quoique orthodoxes, ils étaient l'objet de persécutions. On les avait congédiés à plusieurs reprises, mais ils avaient recommencé leurs plaintes. Ils demandaient donc où en était leur affaire. Il avait, du reste, dans son diocèse, voulu guérir une nouvelle sorte d'hérésie qui existait même parmi les clercs, et qui avait de l'analogie avec les doctrines corruptrices d'Apollinaire et d'Arius. Ces hérétiques

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 883 sqq.; et dans les *Œuvres de Cyrille*, l. c. *Epist.* 11 p. 19 sqq. Cette pièce manque dans Hardouin.
(2) Cyrill. *Opp.* l. c. *Epist.* III, p. 21 ; et dans Mansi, l. c. p. 886.

mêlaient dans le Christ la divinité et l'humanité. Ils prétendaient dans leurs blasphèmes que le Verbe de Dieu avait également commencé dans la *Mère du Christ,* qu'il avait été édifié en même temps que son temple (c'est-à-dire avec l'humanité), et qu'il avait été enterré en même temps que sa chair, enfin qu'après sa résurrection sa chair était passée dans la divinité. Ils osent, à cause de cela, appeler la Vierge *Mère de Dieu,* quoique les Pères de Nicée et la sainte Écriture ne se soient pas servis de cette expression. Elle n'est pas, en effet, convenable et ne peut être tolérée que dans un certain sens, c'est-à-dire que Marie a enfanté un homme avec lequel la divinité était unie d'une manière inséparable. Célestin avait probablement eu déjà connaissance de la lutte que lui, Nestorius, avait eu à soutenir contre ces erreurs; il n'avait cependant pas combattu en vain, car plusieurs s'étaient heureusement convertis [1].

Une seconde lettre, écrite un peu plus tard au pape, porte que Nestorius attend déjà depuis longtemps la réponse au sujet des évêques occidentaux (c'est-à-dire pélagiens), et Célestin pourrait bien enfin le renseigner d'une manière précise sur ce point. En même temps, il parle des nouvelles erreurs renouvelées de l'apollinarisme et de l'arianisme [2].

Les discussions qui s'étaient élevées entre Cyrille et Nestorius avaient déterminé quelques alexandrins condamnés par Cyrille, pour des fautes très-graves contre les mœurs, à se rendre à Constantinople pour y porter leurs plaintes contre leur archevêque. L'un de ces accusateurs avait été convaincu de concussion dans la distribution d'aumônes faites aux pauvres ; le second avait maltraité, d'une manière épouvantable, sa propre mère ; le troisième avait volé, et c'était à ces gens-là que Nestorius ajoutait foi. Cyrille se plaignit de ce procédé de Nestorius dans une seconde lettre qu'il lui adressa, et il le priait en même temps de faire disparaître les scandales occasionnés par ses sermons. Il donne ensuite un court abrégé de la doctrine orthodoxe; que le Logos ne s'était pas fait chair dans ce sens, que la nature de Dieu s'était métamorphosée ou changée en σὰρξ et ψυχὴ, mais bien dans ce sens qu'il avait uni à lui d'une manière hypostatique la σὰρξ animée d'une ψυχὴ λογικὴ, et qu'il était ainsi devenu homme d'une manière

(1) Elle se trouve en latin dans MARIUS MERC. l. c. p. 174. — HARD. t. I, p. 1307. — MANSI, l. c. p. 1021; en allemand dans FUCHS, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. III, S. 503.

(2) Dans MARIUS MERC. l. c. p. 178. — HARD. t. I, p. 1309. — MANSI, l. c. p. 1023; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 507.

indéfinissable. *Les deux natures différentes s'étaient réunies pour former une véritable unité* (πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις); *des deux natures, s'était formé un seul Christ et un seul Fils, non pas que cette union ait détruit la différence qui existait entre ces deux natures, mais dans ce sens qu'elles constituent un Seigneur Jésus-Christ et Fils par l'union indissoluble de la divinité et de l'humanité.* Il réfute ensuite la supposition injuste faite par Nestorius, comme si Cyrille et ses amis enseignaient que le Logos avait tiré son commencement de Marie (c'était une fausse conséquence déduite par Nestorius de l'expression θεοτόκος), et il continue : « Ce n'est pas un homme qui est né de Marie et sur lequel le Logos serait ensuite descendu; mais le Logos s'est uni avec la nature humaine dans le sein de Marie, et c'est ainsi qu'il s'est fait chair. Il a aussi souffert, c'est-à-dire que le Logos, qui par lui-même ne peut souffrir, a souffert dans le corps qu'il a pris[1]. »

Nestorius répondit « qu'il voulait bien se taire au sujet des manquements contenus dans la surprenante lettre de Cyrille, mais qu'il ne devait cependant pas les passer tous sous silence. Cyrille s'en rapportait au symbole de Nicée, mais il ne l'avait lu que d'une manière superficielle, et c'était son ignorance qui lui servait d'excuse. » Il veut ensuite lui montrer par ce symbole et par la sainte Écriture que l'on ne doit pas dire : Dieu est né et il a souffert, ou bien Marie est la Mère de Dieu; ces manières de parler étaient païennes, apollinaristes et ariennes. Cyrille avait dit avec raison que les deux natures avaient été unies par une personne, et que la divinité envisagée en elle-même ne pouvait ni naître ni souffrir; mais ce qu'il ajoutait ensuite, comment la divinité du Christ avait participé à la souffrance, etc., détruisait tout ce qui s'était dit plus haut. A la fin Nestorius dit d'une manière moqueuse et acerbe : « Cyrille déployait trop de zèle pour la cause de Dieu et s'occupait trop de l'Église de Constantinople, mais il avait été trompé par des clercs de sa suite (τῆς σῆς ἴσως διαθέσεως), qui avaient été condamnés à Constantinople, pour cause de manichéisme. A Constantinople, tout était pour le mieux et l'empereur professait une orthodoxie irréprochable[2]. »

(1) Cyrill. *Opp.* l. c. *Epist.* IV, p. 22; dans Mansi, l. c. p. 887 sqq. et t. VI, p. 659. — Hard. t. I, p. 1273, et t. II, p. 115; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 479 ff.

(2) Cyrill. *Opp.* l. c. *Epist.* V, p. 25; dans Hard. t. I, p. 1277; et dans Mansi, t. IV, p. 891 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 489.

Les négociations entamées entre Cyrille et Nestorius n'ayant abouti à aucun résultat, la dernière phrase de la seconde lettre de Nestorius détermina Cyrille à s'adresser et à envoyer aussi deux autres lettres à deux princesses de la famille impériale (ταῖς βασιλίσσαις) : c'était Eudoxie, femme de l'empereur, et Pulchérie, sœur de l'empereur. Sans nommer Nestorius, Cyrille exposait par des passages de la sainte Écriture et des Pères la doctrine orthodoxe dans tous ses détails, et il employa des chapitres entiers pour le faire [1]. On ne sera pas surpris que Cyrille se soit adressé à la cour. Quant à ses explications dogmatiques aux deux princesses, on en comprend l'opportunité quand on se rend compte de la situation où se trouvait alors la cour de Byzance. Après la mort de son père Arcadius, Théodose le Jeune était devenu empereur en 408, lorsqu'il n'était encore âgé que de sept ou huit ans. Il fut et resta toute sa vie bon et pieux; mais sa sœur Pulchérie, plus âgée que lui de quelques années, montrait beaucoup plus de talent que son frère; aussi, dès l'année 414, lorsqu'elle n'avait encore que seize ans, le sénat lui donna le titre d'*Augusta* et, à cause de sa grande prudence, lui confia le gouvernement de l'empire et la tutelle de son frère. Elle le maria en 421 à Eudoxie, fille d'un aimable et spirituel philosophe païen d'Athènes, qu'elle avait convertie au christianisme et jugée digne du trône. Ces deux excellentes femmes prirent une telle part dans toutes les affaires de l'Église et de l'État et eurent tout à la fois tant de tact et d'influence, que Cyrille put avec raison se préoccuper de leur démontrer la doctrine orthodoxe, dans les questions théologiques qui s'agitaient. Il s'adressa aussi à plusieurs évêques grecs et orientaux et, en particulier, à Acace, le vénérable évêque de Bérée, qui se trouvait alors âgé de près de cent ans [2]. Acace lui répondit avec bienveillance, exprima ses regrets sur la dispute qui s'était élevée et recommanda la paix [3]. L'empereur Théodose se laissa influencer par Nestorius contre Cyrille, et lui reprocha d'avoir commencé la dispute, de s'être adressé aux princesses de la famille impériale par une lettre particulière, comme si elles n'étaient pas, dans cette question, d'accord avec l'empereur, ou comme s'il voulait semer la zizanie dans la famille impériale [4]. Ces derniers mots, et ce que

(1) Ces deux lettres se trouvent in Cyrill. *Opp.* l. c. et dans Mansi, t. IV, p. 618-679, 679-803 et 803-883. Elles ne sont pas dans Hardouin.
(2) Dans Mansi, t. V. p. 517.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 518.
(4) Dans Mansi, t. IV, p. 1110. — Hard. t. I, p. 1341.

Pulchérie a fait après la mort de Théodose, laisseraient croire que les deux princesses s'étaient, à l'inverse de l'empereur, prononcées pour Cyrille et contre Nestorius.

Longtemps avant que fût écrite cette lettre impériale, Cyrille écrivit aux clercs d'Alexandrie qui s'occupaient de ses affaires à Constantinople. Il leur exposa la vraie doctrine sur le point en litige, sans omettre les opinions mensongères et les fausses accusations des nestoriens. Il ajouta qu'il ne voulait pas, du reste, ainsi qu'ils le lui conseillaient, émettre directement des plaintes contre Nestorius, mais qu'il ne pouvait cependant pas le reconnaître comme son juge, et qu'il devait remettre à l'empereur, si cela était nécessaire, son explication cachetée [1]. Cyrille fait allusion à l'anathème porté par Nestorius contre tous ceux qui se servaient de l'expression : Mère de Dieu [2]. Nestorius menaçait aussi de se poser en juge, dans un synode, au sujet des plaintes de quelques alexandrins contre Cyrille [3], afin d'arriver à le déposer, comme il avait déjà déposé plusieurs de ceux qui acceptaient le θεοτόκος [4]. Comme Nestorius s'était déjà adressé à Rome, au sujet de la question du θεοτόκος, et comme, d'un autre côté, le pape avait interrogé Cyrille à ce sujet, ce dernier se vit dans l'obligation de faire connaître au pape les nouvelles erreurs, et c'est ce qu'il fit dans la lettre suivante, où il dit : « Il serait plus agréable de garder le silence, mais Dieu demande de nous la vigilance, et la tradition ecclésiastique me fait un devoir de faire connaître l'état des choses à Sa Sainteté. J'ai gardé jusqu'ici un profond silence. Je n'ai écrit ni à toi ni à aucun autre évêque, au sujet de ce qui s'est passé à Constantinople, parce que, dans les affaires de ce genre, la précipitation est une faute; mais maintenant que le mal a atteint son apogée, je crois devoir parler et te faire connaître tout ce qui s'est passé. » Il raconte ensuite comment est née la discussion à Constantinople, comment il a averti Nestorius à plusieurs reprises, et comment Nestorius l'en a récompensé en le poursuivant. Presque tous les évêques d'Orient, et en particulier ceux de la Macédoine, sont

(1) Le meilleur texte de cette lettre est la traduction latine qui se trouve dans MARIUS MERC. l. c. p. 808 sqq.; et dans MANSI, t. V, p. 722. Le texte grec dans MANSI, t. IV, p. 1003 sqq. n'est pas aussi correct ; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 495.

(2) C'est ce qui résulte de la lettre de Cyrille à Acace de Bérée, dans MANSI, t. V, p. 517.

(3) Voyez la 3e lettre de Nestorius au pape Célestin dans MANSI, t. V, p. 725.

(4) Voyez la lettre du pape à Nestorius, p. 341.

d'accord avec Cyrille ; mais Nestorius se croit plus sage que tous et est convaincu qu'il comprend seul les mystères divins. Lui Cyrille n'avait pas voulu rompre la communion ecclésiastique avant de faire connaître au pape ce qui s'était passé ; celui-ci avait maintenant à décider ce qu'il y avait à faire, et à instruire sur ce point les évêques de l'Orient et ceux de la Macédoine [1].

Il envoya à Rome, avec cette missive, le diacre Possidonius, et il lui donna en même temps des traductions de toutes les lettres écrites par Cyrille dans l'affaire de Nestorius, de même qu'un *commonitorium* dans lequel il exposait en abrégé les erreurs de Nestorius et la doctrine orthodoxe sur ce point. Il dit, en particulier, que Nestorius évitait l'expression ἕνωσις, et ne parlait que de la συνάφεια des deux natures [2].

§ 130.

SYNODE A ROME EN 430 ET NÉGOCIATIONS QUI S'Y RATTACHENT.

A la suite de ces divers incidents, le pape Célestin tint à Rome, en 430, un synode dans lequel Nestorius fut déclaré hérétique et menacé de déposition, si, dans les dix jours après la réception de ce jugement, il ne rétractait pas ses erreurs. Nous avons encore de ce synode un fragment d'un discours prononcé par le pape, dans lequel il approuve l'expression de θεοτόκος [3], de même que quatre lettres adressées par lui, comme conclusion du synode, à Nestorius, à son Église, à Cyrille et à Jean d'Antioche ; tous ces documents sont datés du 11 août 430 [4].

Dans la première lettre à Nestorius, dans laquelle le pape parle d'une manière très-sévère, il déclare que la bonne réputation dont jouissait auparavant Nestorius, avait maintenant complétement disparu. Si le pape n'avait pas encore répondu aux lettres que Nestorius lui avait écrites, c'est qu'il avait encore fallu traduire

---

(1) CYRILL. *Opp.* l. c. *Epist.* IX, p. 36; dans MANSI, t. IV, p. 1011 et sqq.; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 509 ff. Hardouin n'a pas inséré ces documents.

(2) Dans HARD. t. I, p. 1319. — MANSI, t. IV, p. 547; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 516.

(3) Dans MANSI, t. IV, p. 550. Manque dans Hardouin.

(4) Dans MANSI, t. IV, p. 1017, 1025, 1035 et 1047. — HARD. t. I, p. 1299. 1311, 1321, 1323. Voyez la dissertation de Garnier : *de Synodis habitis in causa Nestoriana,* dans son édition des *Œuvres de Marius Mercator,* imp. Migne, p. 1167 sqq. Ainsi qu'il arrive souvent, Garnier a supposé ici deux synodes lorsqu'il n'y en avait qu'un.

ces lettres en latin. Dans l'intervalle étaient survenues de mauvaises nouvelles à son sujet. Nestorius n'avait fait aucune attention à deux avertissements de Cyrille; mais si ce troisième avertissement demeurait sans résultat, il devait être exclu de l'Église chrétienne universelle. Le pape n'était pas surpris que Nestorius protégeât les pélagiens, car il valait beaucoup moins qu'eux. Il ne devait cependant pas briser l'unité; mais, pour montrer que ses sentiments étaient devenus meilleurs, il devait rappeler tous ceux qu'il avait chassés de l'Église à cause du Christ (c'est-à-dire, à cause de leur orthodoxie). Si, dans l'espace de dix jours, il ne condamnait pas sa nouveauté impie, il devait être chassé de toute communion de l'Église fidèle, et Cyrille devait, en sa qualité de représentant du pape, publier cette décision [1].

La seconde lettre du pape aux clercs et aux laïques de Constantinople est à peu près la même que celle écrite à Nestorius; le pape les exhorte tous à rester fermes et fidèles dans la foi, et à persévérer quand bien même ils seraient persécutés par Nestorius; car tous ceux que Nestorius a excommuniés ou qu'il excommunierait dans la suite, à cause de leur attachement à l'orthodoxie, sont et restent dans la communion du pape. A la fin, le pape annonce qu'il a chargé Cyrille d'exécuter la sentence portée contre Nestorius [2].

Les lettres écrites par Célestin aux évêques d'Orient et de la Macédoine les plus distingués, sont, pour le fond, à peu près semblables aux lettres que nous venons d'analyser. Le pape informe ces évêques des erreurs de Nestorius et de la sentence portée contre lui. Elles étaient adressées à Jean évêque d'Antioche, Juvénal de Jérusalem, Rufus de Thessalonique, et Flavien de Philippi. Nous n'avons plus l'exemplaire adressé à Jean d'Antioche [3]. Mais toutes ces lettres paraissent avoir été les mêmes. Il est probable également que le pape, pour plus de sûreté, envoya à Cyrille au moins les deux exemplaires destinés à l'Asie, et c'est pour cela que Cyrille les aurait fait suivre d'une de ses propres lettres. Nous possédons encore celle qu'il adressa, à cette occasion, à Juvénal et à Jean. Dans ses lettres, Cyrille cherche à expliquer tout ce qu'il a

(1) Mansi, t. IV, p. 1025. — Hard. t. I, p. 1299; en allemand dans Fuchs a. a. O. S. 534.
(2) Mansi, l. c. p. 1035. — Hard. t. I, p. 1311; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 541.
(3) Dans Mansi, l. c. p. 1047. — Hard. t. I, p. 1323; en allemand dan Fuchs, a. a. O. S. 547.

fait dans cette affaire, et il engage ces deux évêques à accepter la décision portée à Rome [1].

Mais la lettre du pape Célestin à Cyrille a pour nous plus d'importance. Il le loue en termes très-accentués; il approuve sa doctrine de même que tout ce qu'il a fait, et il lui ordonne, dans le cas où Nestorius s'obstinerait dans son opinion erronée et ne condamnerait pas, dans l'espace de dix jours après la réception de la lettre papale, sa doctrine impie, et ne promettrait pas d'enseigner ce qui est conforme à la foi de l'Église romaine et de l'Église d'Alexandrie, à celle même de toute la chrétienté, de faire exécuter à son sujet et au nom du pape le jugement porté par le synode romain et de lui annoncer son exclusion de l'Église [2].

Probablement avant que Nestorius reçût de Rome la nouvelle de la sentence portée contre lui, mais lorsqu'il craignait déjà cette condamnation, il adressa une troisième lettre au pape, dans laquelle il suppose, mais tout à fait à tort, que Cyrille avait commencé la discussion au sujet du θεοτόκος, pour empêcher la réunion à Constantinople d'un synode qui aurait eu à se prononcer au sujet des plaintes portées contre lui; c'était là, évidemment, au moins une erreur, pour ne pas qualifier plus sévèrement l'allégation de Nestorius, car, dans les premières lettres entre Cyrille et Nestorius, il n'est question que du θεοτόκος, et c'est dans les dernières lettres seulement que l'on parle de ces plaintes.

Une seconde affirmation de Nestorius, qui se trouve dans cette même lettre au pape, ne mérite pas plus de créance que la première. Il dit qu'il n'a rien contre ceux qui se servent de l'expression de « Mère de Dieu » pourvu qu'ils ne l'emploient pas dans le sens des apollinaristes ou des ariens, tandis que de fait il avait anathématisé, d'une manière générale, cette expression, et qu'il avait excommunié tous ceux qui s'en servaient (v. plus haut, p. 341). On voit qu'il veut atténuer les choses et détourner l'orage qui menace de fondre sur lui; aussi propose-t-il comme moyen terme entre ceux qui appellent Marie mère de Dieu et ceux qui l'appellent mère de l'homme, de l'appeler Mère du Christ. A la fin, il remarque qu'une assemblée générale de l'Église doit bientôt, avec l'aide de Dieu, se réunir et qu'elle rétablira la paix dans l'Église [3].

---

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1049 et 1058.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1017. — Hard. t. I, p. 1321; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 528.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 725; dans la trad. latine de Marius Mercator, et en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 526. Elle manque dans Hardouin.

Jean, évêque d'Antioche, fit aussi tout son possible pour rétablir; même sans synode, cette paix de l'Église; c'était un ami d'enfance de Nestorius et, aussitôt après qu'il eut reçu la lettre du pape citée plus haut, il fit auprès de Nestorius les plus grandes instances pour l'engager à obéir. Le délai de dix jours est bien court, il est vrai, dit-il, mais il n'était besoin que de quelques heures pour approuver l'expression θεοτόκος qui convenait très-bien pour l'incarnation salutaire et pour le naissance du Fils, et qui avait été employée par plusieurs Pères. Il n'y avait là aucun danger, aucun motif de refuser, d'autant mieux que Nestorius reconnaissait lui-même que cette expression avait un sens tout à fait orthodoxe. Elle est même, dans le fond, complétement juste, et, si on la rejetait, il s'ensuivrait que celui qui est venu pour nous dans le monde, n'est pas Dieu. La sainte Écriture regarde comme une magnifique opération de la grâce de Dieu que *le Fils éternel de Dieu soit né d'une Vierge* sans que le Logos ait souffert par là quelque changement à son préjudice. Aussi l'apôtre S. Paul dit-il (*Galat.* 4): « Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme. » Nestorius devait donc accepter l'expression θεοτόκος; il n'était pas seul à le lui conseiller; mais c'est ce que faisaient aussi les évêqucs orientaux dont il cite les noms [1].

Nestorius répondit d'une manière polie, mais non catégorique. Il exprimait l'espoir de voir la discussion se terminer; il n'ajouta rien au sujet du θεοτόκος et s'en remit pour tout au concile général qui allait s'ouvrir [2]. Il n'avait cependant encore rien reçu de Rome, car Cyrille, qui était chargé de remettre les pièces, réunit, avant de le faire, un synode à Alexandrie.

§ 131.

SYNODE D'ALEXANDRIE.

En le réunissant, Cyrille avait voulu faire rédiger ou approuver une profession de foi que Nestorius aurait dû admettre, dans le cas où la sentence portée contre lui à Rome n'aurait pas été mise à exécution. Le mémoire publié par ce synode et rédigé par

(1) Mansi, t. IV, p. 1061. — Hard. t. I, p. 1327; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 554.
(2) Mansi, t. V, p. 752. — Hard. t. I, p. 1331; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 561.

Cyrille est très-long; il est adressé à Nestorius [1] et commence par des plaintes assez amères sur son hérésie, qu'il y avait un saint devoir à combattre. Vient ensuite la notification que, dans le cas où Nestorius n'abjurerait pas ses erreurs dans les délais fixés par le pape Célestin, il serait tout à fait exclu du nombre des évêques et des prêtres de Dieu. Il ne suffisait pas qu'il signât le symbole de Nicée, car il l'expliquait d'une manière erronée et tout à fait fausse; il devait donc faire encore une déclaration écrite, et accompagnée de serments, pour certifier qu'il condamnait en outre des opinions funestes et pernicieuses qu'il avait soutenues jusque-là; et qu'à l'avenir il croirait et enseignerait ce que croyaient et enseignaient Cyrille, le synode et les évêques d'Orient et d'Occident. La doctrine orthodoxe est ensuite exposée, et d'abord vient la reproduction intégrale du symbole de Nicée (sans les additions du synode de Constantinople, mais avec l'anathème qui y a été attaché contre l'arianisme). Le symbole est suivi d'une explication dogmatique sur le point en litige, qui est ainsi conçue : « Conformément à la foi des Pères, et alors, suivant, pour ainsi dire, un chemin royal (βασιλικήν ὥσπερ ἐρχόμενοι τρίβον), nous déclarons que le Logos unique de Dieu... a pris chair d'une vierge, a fait cette chair la sienne propre, s'est soumis à sa naissance humaine et est sorti de la femme comme un homme, sans cesser d'être ce qu'il était, mais restant dans la chair ce qu'il était, c'est-à-dire *vrai Dieu par nature. La chair (c'est-à-dire la nature humaine) n'a pas été changée en la nature de la divinité, pas plus que la nature du Logos divin n'a été changée en celle de la chair,* car elle n'est soumise à aucun changement. Étant encore enfant, et même lorsqu'il était dans le sein de sa mère, le Logos remplissait le monde tout entier, il le gouvernait conjointement avec son Père, car la divinité ne connaît pas de limites. Le Logos est uni à la chair d'une manière hypostatique, aussi ne vénérons-nous qu'un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ; nous ne séparons pas l'homme et le Dieu, et nous ne croyons pas qu'il soit simplement réuni sous le rapport de la dignité et de la puissance (συνάπτω); ce sont là de nouvelles expressions. Nous n'enseignons pas qu'il y a deux Christ, l'un qui est le vrai Logos

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1067; dans Hard. t. I, p. 1283; en latin seulement dans Mansi, t. V, p. 502 sqq.: en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. III, S. 564 ff.

de Dieu, l'autre qui est le véritable fils de la femme, mais nous n'enseignons qu'un seul Christ, le Logos divin, uni à une chair qu'il a faite sienne propre (ἕνα μόνον εἰδότες Χριστὸν, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός). Nous ne disons pas non plus que le Logos divin a habité dans l'homme formé de la sainte Vierge, comme dans un homme ordinaire, et nous n'appelons pas le Christ un θεοφόρος ἄνθρωπος : car si nous disons, nous aussi : La plénitude de la divinité a habité dans le Christ (*Coloss.* 29), cela ne veut pas dire qu'elle y a habité comme Dieu habite dans les saints, mais la divinité et l'humanité se sont unies dans le Christ κατὰ φύσιν[1], de même que dans l'homme l'âme s'unit au corps. Il n'y a donc qu'un Christ, un Fils et un Seigneur, et il ne l'est pas simplement par la συνάφεια avec la dignité et la puissance divine; car, par là, des natures différentes ne seraient pas unies.

Pierre et Jean ont eu aussi la même dignité, car ils étaient l'un et l'autre apôtres et l'un et l'autre disciples, et cependant ils n'étaient pas une seule personne.

L'expression συνάφεια n'est pas du reste celle qui convient, parce qu'elle n'exprime pas clairement l'union ; on ne doit pas dire non plus que le Logos divin est le Seigneur du Christ, parce que, par là, on divise le Seigneur et le Christ. On ne doit pas dire non plus : Je vénère celui qui est porté (c'est-à-dire la nature humaine du Christ) à cause de celui qui le porte, je vénère ce que je vois à cause de ce que je ne vois pas, ou bien, Celui qui a été choisi est appelé Dieu conjointement avec celui qui l'a choisi, car ce serait partager encore le Christ en un Dieu et en un homme. On doit plutôt se représenter le Christ comme un et le vénérer comme tel avec la chair qu'il a rendue sienne. Nous professons, en outre, que le Fils de Dieu n'était pas, de par sa nature, capable de souffrir, mais qu'il a, pour nous, souffert dans la chair, et qu'il était dans le corps qui a été crucifié, et enfin qu'il s'est approprié, *lui qui ne pouvait souffrir, les souffrances de la chair qu'il avait faite sienne propre* (τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη). La lettre synodale montre ensuite, d'une manière très-remarquable, que telle a été la foi de l'Eglise, et il le prouve par le fait de l'eucharistie. C'est précisément la croyance où nous sommes que le Fils unique de Dieu est mort, est ressuscité, est monté au ciel dans sa propre chair, qui nous autorise à prêcher dans l'Eglise le sacri-

(1) Voyez plus haut, § 127.

fice non sanglant; c'est là ce qui nous rend capables de recevoir, par la chair sainte et le sang précieux du Rédempteur, la bénédiction mystique et qui nous fait arriver à la sainteté. Nous ne la prenons pas comme une chair commune, ou comme la chair d'un homme plus saint que les autres, ou ayant été uni au Logos, parce qu'il avait été participant à la dignité du Logos, nous ne la prenons pas comme celle d'un homme dans lequel Dieu a habité, mais nous la recevons comme la propre chair du Logos, comme celle qui donne la véritable vie; en effet, de même qu'en qualité de Dieu il donne la vie, et est devenu *un* avec sa propre chair, ainsi il a voulu donner à cette chair le pouvoir de donner également la vie. » Le synode explique ensuite toute une série de passages de la Bible auxquels en avait appelé Nestorius, ainsi que les ariens l'avaient déjà fait. Ce sont les passages dans lesquels on attribue au Christ toute la dignité de Dieu, ou bien ceux dans lesquels on les attribue à sa nature humaine. Les ariens s'étaient servis de ces derniers passages, pour prouver, à leur manière, que le Fils était subordonné au Père, tandis que Nestorius les mettant en regard des passages opposés, voulait établir, au moyen de cette prétendue antithèse, qu'il y avait dans le Christ une séparation entre le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Les synodes montrent, au contraire, que ces deux sortes de passages se rapportent au même Christ, et il développe la doctrine de la *communicatio idiomatum*. Lorsque, dit-il, il parle de lui comme Dieu , ce qu'il dit se rapporte à sa nature divine ; lorsqu'il s'attribue les imperfections humaines, *nous rapportons encore ces expressions au Logos divin,* car il s'est fait homme et s'est dépouillé volontairement de sa magnificence; ainsi, par exemple, quand le Christ est appelé notre grand prêtre, ou bien lorsque le Saint-Esprit dit qu'il a glorifié le Christ. Toutes les expressions analogues doivent être appliquées à une seule personne, à l'hypostase, personnalité du Logos devenu chair. Or, comme la sainte Vierge a donné naissance, quant à la chair, à Dieu uni hypostatiquement à cette chair, nous l'appelons Mère de Dieu, non pas comme si la nature du Logos avait tiré de la chair (c'est-à-dire du corps de Marie) le commencement de son être, mais parce que le Logos unissant hypostatiquement avec lui la partie humaine, s'est soumis à naître d'une mère.

§ 132.

ANATHÈMES DE CYRILLE ET CONTRE-ANATHÈMES DE NESTORIUS.

A la fin de sa lettre, le synode condensa tout ce qu'il avait dit dans les douze célèbres anathèmes de Cyrille auxquels Nestorius devait se soumettre ; ils sont ainsi conçus :

I.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον · γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον · ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ne reconnaît pas que l'Emmanuel est véritablement Dieu et que la sainte Vierge est, pour cela, mère de Dieu, parce qu'elle a donné naissance, quant à la chair, au Logos de Dieu devenu homme, qu'il soit anathème. »

II.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι Θεὸν ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον · ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ne reconnaît pas que le Logos de Dieu le Père s'est uni hypostatiquement avec la chair, c'est-à-dire avec la nature humaine, et que, avec cette chair devenue la sienne, il est un seul Christ Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème. »

III.

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν · ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque établit une division dans le seul Christ entre les hypostases (c'est-à-dire entre les natures), ne les reliant entre elles que par la συνάφεια de l'honneur, de la puissance et de la prééminence, et non pas par une union physique (καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν), qu'il soit anathème. »

Cette dernière phrase donna lieu aux nestoriens d'accuser S. Cyrille d'être monophysite, mais S. Athanase avait déjà parlé d'une ἕνωσις φυσική et le synode d'Alexandrie avait aussi parlé d'une union κατὰ φύσιν, sans entendre par là un mélange ou une confusion des deux natures dans le Christ. Il comprenait bien plu-

tôt par là l'union de la divinité et de l'humanité du Christ dans un seul être ou dans une seule existence, dans laquelle il restait cependant deux éléments divers qui n'étaient nullement mêlés, mais qui étaient aussi rattachés l'un à l'autre par un lien indissoluble (voy. plus haut, § 127). Cyrille se servit de l'expression déjà employée par son illustre prédécesseur; mais par les mots ἕνωσις φυσικὴ il comprenait non pas, ainsi qu'il a eu le soin de le dire explicitement dans sa réponse aux attaques de Théodoret de Cyrus, non pas une ἕνωσις εἰς μιαν φύσιν, ce qui aurait été certainement monophysique, mais une union réelle et véritable, une union constituant un être et une existence, par opposition à celle admise par les nestoriens, et qui était purement morale et extérieure. Dans les premiers mots de ce troisième anathème, Cyrille ne pouvait ni ne voulait nier les deux natures, car il parle partout des deux natures dans le Christ ; mais il veut condamner la division qu'on introduit entre elles ; il les distingue, mais il ne les sépare pas.

IV.

Εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι, τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς, ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ. Καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγῳ· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque, au sujet des expressions employées à l'égard du Christ, dans les Évangiles ou dans les écrits des apôtres ou des saints, ou bien, au sujet de ce que le Christ dit de lui-même, les rapporte à deux personnes (προσώποις) ou à deux hypostases, et attribue les unes à l'homme séparé du Logos divin, et les autres au seul Logos, parce qu'elles sont dignes de Dieu, qu'il soit anathème. »

V.

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεόφορον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν, καὶ οὐχὶ δὴ μαλλον Θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν, ὡς Υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ λέγονε σὰρξ ὁ λόγος, καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ose dire que le Christ est un homme qui porte Dieu, au lieu de dire qu'il est vrai Dieu, comme n'étant qu'un seul Fils par nature, conformément à ces paroles : « Le Logos est devenu chair » (*Jean* 1, 14) « et est devenu pleinement participant de la chair et du « sang (*Hébr.* 2, 14), qu'il soit anathème. »

VI.

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν, Θεὸν ἢ δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς

Λόγον, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ Θεὸν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότος σαρκὸς τοῦ Λόγου κατὰ τὰς Γραφάς· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ose dire que le Logos divin est le Dieu ou le maître du Christ, au lieu de reconnaître qu'il est tout à la fois Dieu et homme, puisque, conformément à la sainte Ecriture, le Logos s'est fait chair, qu'il soit anathème. »

VII.

Εἴ τις φησὶν, ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸν Ἰησοῦν, καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς συδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντα· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque dit que le Logos divin n'a fait qu'opérer dans l'homme Jésus et que la magnificence du *Fils unique ne lui a été accordée* (περιῆφθαι) (à cet homme) que comme quelque chose d'étranger, qu'il soit anathème. »

VIII.

Εἴ τις τολμήσει λέγειν, τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν Θεὸν, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ· καὶ γὰρ, Σὺν, ἀεὶ προστιθέμενος, τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ose dire que cet homme qui a été élu doit être honoré en même temps que le Logos divin, qu'il faut le louer et le reconnaître comme Dieu, comme si l'un était différent de l'autre (c'est-à-dire cet homme du Logos), — car c'est là le sens que présente la particule *avec* (σὺν), qui est toujours employée (par Nestorius), — au lieu de n'avoir pour l'Emmanuel qu'un seul genre de vénération, d'honneur et de louanges, car c'est le Verbe qui est devenu chair, qu'il soit anathème. »

IX.

Εἴ τις φησὶ, τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων, καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώποις τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα φησι, δι' οὗ καὶ ἐνήργηκε τὰς θεοσημείας· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque dit qu'il y a eu un Seigneur Jésus-Christ glorifié par l'Esprit, comme si la force qui a servi à le faire et qui ne subsiste que par lui, était étrangère, et comme s'il avait reçu de l'Esprit la puissance sur les mauvais démons et celle de faire des miracles, au lieu de reconnaître son propre esprit dans celui qui lui sert à faire des miracles, qu'il soit anathème. »

X.

Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφὴ, προσκεκομικέναι τε ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ Θεῷ καὶ Πατρί. Εἴ τις τοίνυν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγενῆσθαι φησὶν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός · εἴ τις λέγει, καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν · οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν· ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque dit que ce n'est pas le Logos divin lui-même, lorsqu'il s'est fait chair et est devenu homme comme nous, mais un autre que lui, un homme différent de lui (ἰδικῶς ἄνθρωπος) qui est devenu notre grand-prêtre et apôtre (*Heb.* 3, 1; *Ephes.* 5, 2); ou bien quiconque dit qu'il ne s'est pas seulement offert en holocauste pour nous, mais qu'il s'est aussi offert pour lui-même, tandis que, étant sans péché, il n'avait pas besoin d'offrande ou de sacrifice, qu'il soit anathème. »

XI.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν, συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος · καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος · ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ne reconnaît pas que la chair du Seigneur donne la vie et qu'elle appartient en propre au Logos divin, mais prétend qu'elle appartient à un autre que lui, qui ne lui est uni que pour ce qui concerne l'honneur et qui a servi de demeure à la divinité ; au lieu de déclarer, ainsi que nous le faisons, que cette chair donne la vie, parce que c'est celle du Logos qui donne la vie à tout, qu'il soit anathème. »

XII.

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ, γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωὴ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεός · ἀνάθεμα ἔστω.

« Quiconque ne reconnaît pas que le Logos de Dieu a souffert quant à la chair, qu'il a été crucifié dans cette chair et qu'il a également dans cette chair goûté la mort, qu'il est devenu le premier né d'entre les morts ; car, comme Dieu, il est la vie et c'est lui qui donne la vie ; qu'il soit anathème [1]. »

---

(1) Dans MANSI, t. IV, p. 1082. — HARD. t. I, p. 1291. — FUCHS, a. a. O. S. 578 ff.

Dans une seconde lettre plus courte et moins importante, adressée au clergé et au peuple de Constantinople, le synode d'Alexandrie, Cyrille en tête, exprime l'espoir que Nestorius se désistera maintenant de ses opinions erronées. Mais le zèle qu'il avait déployé dans ses sermons et dans ses écrits pour répandre ses erreurs, avait obligé le pape Cyrille à lui fixer un délai pendant lequel il devait se rétracter; on ne devait pas imputer à reproche à Cyrille et au synode le temps qui s'était déjà écoulé. Le synode recommandait à ceux à qui il écrivait, de rester fermes dans la foi orthodoxe et de ne pas communiquer avec Nestorius [1]. Le synode adressa aux moines de Constantinople une lettre tout à fait semblable à la précédente [2], et il envoya en même temps à Constantinople quatre fondés de pouvoir; c'étaient deux évêques égyptiens, Theopentus et Daniel, et deux clercs d'Alexandrie, Potamon et Macarius, qui remirent publiquement et solennellement à Nestorius, un dimanche, dans la cathédrale, la lettre synodale et les documents de Rome qui le concernaient [3]. Il n'y fit aucune réponse, mais renvoya les députés au lendemain, et ce jour-là il ne leur permit plus de se présenter devant lui ; il ne leur fit non plus aucune réponse par écrit, mais il se contenta d'exciter l'empereur Théodose le Jeune, si bien que celui-ci chercha plus tard, à son tour, à épouvanter Cyrille par la crainte des persécutions de Nestorius, et l'évêque de Constantinople publia, de son côté, douze anathèmes pour représenter Cyrille comme hérétique. Ils nous ont été conservés par le laïque Marius Mercator, qui, ainsi que nous l'avons déjà dit, appartenait à l'Eglise d'Occident et qui, par zèle pour l'orthodoxie dans les discussions au sujet des pélagiens et des nestoriens, employa tout le temps qu'il passa à Constantinople à traduire en latin les sermons et les écrits de Nestorius pour les rendre accessibles aux Occidentaux. Les douze anathèmes de Nestorius répondent, numéro par numéro, aux douze anathèmes de Cyrille ; ils sont ainsi conçus [4] :

---

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1093. — Hard. t. I, p. 1295.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1097. — Hard. t. I, p. 1297.
(3) Nous prenons tout ce récit dans le rapport que firent plus tard ces ambassadeurs, lors de la célébration du concile d'Éphèse. Cf. Baronius *ad annum* 430, n. 50 et 59.
(4) Le meilleur texte de ces anathèmes se trouve dans Marius Mercator, éd. Migne, p. 909 ; il est accompagné des remarques que fait Marius Mercator pour les réfuter. Voyez aussi Mansi, t. IV, p. 1099. — Hard. t. I, p. 1298 ; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 588.

I.

Si quis eum qui est Emmanuel, Deum verum esse dixerit, et non potius nobiscum Deum; hoc est, inhabitasse eam quæ secundum nos est, naturam per id quod unitus est nostræ, quam de Maria virgine suscepit: matrem etiam Dei Verbi, et non potius ejus, qui Emmanuel est, nuncupaverit; ipsumque Dei Verbum in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem deitatis suæ, ut habitu inveniretur ut homo, anathema sit.

« Quiconque dit que l'Emmanuel est le vrai Dieu, au lieu de dire qu'il est le Dieu avec nous, c'est-à-dire qu'il s'est uni à une nature semblable à la nôtre et qu'il a prise de la Vierge Marie, et qu'il a habité dans cette nature; et quiconque appelle Marie la Mère du Logos divin, et non pas plutôt la Mère de celui qui est l'Emmanuel, et quiconque suppose que le Logos de Dieu s'est *changé* en la chair qu'il a prise pour rendre *visible* sa divinité, et pour être trouvé semblable à l'homme, qu'il soit anathème. »

II.

Si quis in Verbi Dei conjunctione, quæ ad carnem facta est, de loco in locum mutationem divina sententia dixerit esse factam; ejusque divinæ naturæ carnem capacem dixerit ac partialiter unitam carni; aut iterum in infinitum incircumscriptæ naturæ cum extenderent carnem, accipiendum Deum; eumdemque ipsum naturæ et Deum dicat et hominem, anathema sit.

« Quiconque pense que, dans l'union du Logos avec la chair, l'être divin s'est transporté d'un endroit dans un autre; quiconque dit que la chair est capable de la nature divine et que celle-ci a été en partie unie à la chair; ou bien quiconque attribue à la chair, parce qu'elle a été choisie par Dieu, une extension indéfinie et sans limite, et dit que, sous le rapport de la nature, il est un comme Dieu, qu'il soit anathème. »

III.

Si quis non secundum conjunctionem unum dixerit Christum, qui etiam Emmanuel secundum naturam; ex utraque etiam substantia, tam Dei Verbi, quam etiam hominis ab eo suscepti, in una Filii connexione, quam etiam nunc inconfuse servamus, minime confitetur, anathema sit.

« Quiconque dit que le Christ qui est aussi l'Emmanuel, est un, non pas (simplement) par suite de l'union, mais par nature, et quiconque ne reconnaît pas l'union (συνάφεια) des deux natures, aussi bien de celle du Logos que de celle de l'humanité qui a été choisie, union formant, sans mélange aucun, un seul fils, qu'il soit anathème. »

IV.

Si quis eas voces, quæ tam in evangelicis quam in epistolis apostolicis de Christo, qui est ex utraque, scriptæ sunt, accipiat tamquam de una natura; ipsique Dei Verbo tentat passiones tribuere, tam secundum carnem, quam etiam deitatem, anathema sit.

« Quiconque attribue à une seule nature les passages des Évangiles et des lettres apostoliques qui se rapportent aux deux natures du Christ, et qui attribuent au Logos divin la souffrance aussi bien à la divinité qu'à la chair, qu'il soit anathème. »

V.

Si quis unum esse post assumptionem hominis naturaliter Dei Filium audet dicere, cum sit Emmanuel, anathema sit.

« Quiconque ose dire qu'après l'annexion de la nature humaine il n'y a plus qu'un Fils de Dieu, celui qui l'est par nature (*naturaliter Filius*, c'est-à-dire le Logos), tandis que (après avoir pris la chair) il est toujours l'Emmanuel, qu'il soit anathème. »

VI.

Si quis post incarnationem Deum Verbum alterum quempiam præter Christum nominaverit; servi sane formam initium non habere cum Deo Verbo, et increatam, ut ipse est, dicere tentaverit : et non magis ab ipso creatam confiteatur, quam natura Dominum et creatorem et Deum : quam et suscitare proprio vitute promisit, *Solvite*, dicens, *templum hoc, et in triduo suscitabo illud*; anathema sit.

« Quiconque ose appeler, après l'incarnation, Dieu Logos, un autre que le Christ [1] et ose dire que l'état d'esclave a été de même que le Logos de Dieu, sans commencement et n'a pas été créé [2], au lieu de dire qu'il a été crée par lui comme son Seigneur naturel, son Créateur et son Dieu, et qu'il a promis par les mots qui suivent de le ressusciter : Détruisez ce temple et je le reconstruirai en trois jours; qu'il soit excommunié. »

VII.

Si quis hominem, qui in Virgine creatus est, hunc esse Unigenitum dixerit, qui ex utero Patris ante luciferum natus est: et non magis propter unitionem ad eum, qui est naturaliter Unigenitus Patris, Unigeniti appellatione confitetur participem factum; Jesum quoque alterum quempiam præter Emmanuelem dicat, anathema sit.

« Quiconque dit que l'homme créé de la Vierge est le Fils unique né du sein du Père avant l'étoile du matin (*Ps.* 109, 3), au lieu de reconnaître qu'il n'est devenu participant de cette appellation de Fils unique que par suite de son union avec celui qui est par nature le Fils unique du Père; et, en outre, quiconque appelle Christ un autre que l'Emmanuel, qu'il soit anathème. »

VIII.

Si quis servi formam pro seipso, hoc est, secundum propriæ naturæ rationem, colendam esse dixerit, et non omnium dominam : et non potius per societatem, qua beatæ, et ex se naturaliter Domini Unigeniti naturæ conjuncta est, veneratur; anathema sit.

« Quiconque dit que l'état d'esclave dans le Christ doit être honoré pour lui-même, c'est-à-dire au point de vue des attributs de sa propre nature ; quiconque le regarde comme le maître de toutes choses [3], au lieu de dire qu'il n'a droit à la vénération que parce qu'il est uni à la nature sainte et toute-puissante du Fils unique, qu'il soit anathème. »

---

(1) Cette phrase ne concerne pas Cyrille, mais c'est une exagération du nestorianisme que Nestorius entend condamner ici.
(2) Ces opinions ont été émises par quelques apollinaristes, et Nestorius accusait S. Cyrille d'être apollinariste.
(3) Marius Mercator remarque, avec raison, que jamais les catholiques n'ont soutenu de pareilles opinions.

IX.

Si quis formam servi consubstantialem esse dixerit Spiritui sancto, et non potius per illius mediationem, quæ, est ad Deum Verbum, et ex ipsa conceptione habuisse dixerit conjunctionem, per quas communes nonnumquam in homines et mirandas curationes exercuit, et ex hoc curandorum spirituum eveniebat esse potestatem ; anathema sit.

« Quiconque dit que dans le Christ l'état d'esclave est de même substance que le Saint-Esprit, au lieu de dire que c'est par l'intermédiaire du Saint-Esprit qu'il doit son union au Logos en vigueur, depuis la conception, par laquelle (union) il fit au milieu des hommes des guérisons miraculeuses et posséda le pouvoir de chasser les démons, qu'il soit anathème. »

X.

Si quis illud in principio Verbum, pontificem et apostolum confessioni nostræ factum esse, seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eamdem rationem ei tribuat, qui univit ; si quis unitus ad unam communitatem filii, hoc est, Deo quæ Dei, et homini quæ sunt hominis deputans ; anathema sit.

« Quiconque pense que le Verbe qui subsiste depuis le commencement est devenu le grand prêtre et l'apôtre de notre foi, et s'est offert lui-même pour nous, au lieu de dire que c'est le propre de l'Emmanuel d'être apôtre ; et quiconque divise ainsi le sacrifice entre celui qui a fait l'union (c'est-à-dire le Logos) et celui qui a été uni (c'est-à-dire l'humanité) pour en faire une filiation commune, c'est-à-dire qui n'attribue pas à Dieu ce qui revient à Dieu et à l'homme ce qui revient à l'homme, qu'il soit anathème. »

XI.

Si quis unitam carnem, ex naturæ propriæ possibilitate vivificatricem esse dixerit, ipso Domino et Deo pronunciante : *Spiritus est qui vivificat, caro nihil prodest :* anathema sit. *Spiritus est Deus*, a Domino pronunciatum est. Si quis ergo Deum Verbum carnaliter secundum substantiam carnem factum esse dicat : (hoc est modo et specialiter custodite) ; maxime Domino Christo post resurrectionem suam discipulis suis dicente : *Palpate et videte,* quia *spiritus ossa et carnem non habet, sicut me videtis habere* : anathema sit.

« Quiconque pense que la chair unie au Logos divin donne la vie par la force de sa nature propre, quoique le Seigneur ait dit : L'esprit vivifie et la chair ne sert à rien (*Jean*, 6, 64), qu'il soit anathème. (Il ajoute encore : Dieu est esprit (*Jean*, 4, 24). Si donc quelqu'un croit que le Logos divin est devenu, d'une manière charnelle, chair quant à sa substance, et s'il soutient cela à l'égard du Seigneur Christ, qui après sa résurrection disait cependant à ses disciples : Comprenez et voyez, car un esprit n'a pas des os et de la chair (*Luc*, 24, 39), qu'il soit anathème) [1]. »

XII.

Si quis confitens passiones carnis, eas quoque tamquam Verbo Dei tribuit, quas etiam carni, in qua factus est, adhibuerit, non dicernens dignitatem naturarum ; anathema sit.

---

(1) La partie du texte placée entre parenthèses est une addition apocryphe qui manque dans beaucoup de manuscrits. Cf. Marius Mercator, éd. Migne, p. 919.

« Quiconque en professant les souffrances de la chair, les attribue au Logos de Dieu, de même qu'à la chair dans laquelle il a paru, et qui confond ainsi la dignité des natures, qu'il soit anathème. »

On voit que Nestorius se bat ici avec des fantômes, car il attribue à S. Cyrille des opinions que celui-ci n'a pas ; par contre, il laisse percer çà et là ses propres erreurs, sa division de l'humain et du divin dans le Christ, ou plutôt sa division du seul Christ en deux.

Du reste, Nestorius ne fut pas seul mécontent des anathèmes de Cyrille ; l'école d'Antioche le fut également; en particulier Jean archevêque d'Antioche, André évêque de Samosate et le célèbre Théodoret de Cyrus, qui prétendirent que ces anathèmes étaient entachés d'apollinarisme ; aussi les combattirent-ils par leurs lettres et par leurs écrits. Jean d'Antioche attaqua en particulier le 3e anathème, dans une lettre qu'il écrivit à Firmus archevêque de Césarée et à d'autres évêques orientaux [1], sous prétexte que, d'après cet anathème, la chair ne formait dans le Christ qu'une seule nature avec la divinité, et que par conséqnent l'humanité et la divinité ne faisaient, dans le Christ, qu'une seule nature. Le malentendu portait donc sur l'expression ἕνωσις φυσική. Il se refusait à croire que cette expression fût réellement de Cyrille; et, faisant abstraction de la lettre qu'il avait antérieurement écrite à Nestorius, il fit tout à fait volte-face en faveur de ce dernier, d'autant plus facilement que Nestorius s'était déclaré prêt à accepter l'expression « mère de Dieu », pourvu qu'on l'interprétât dans un certain sens. André de Samosate écrivit de son côté contre les anathèmes de Cyrille un livre entier, dont nous possédons encore un fragment assez considérable qui nous a été conservé dans un mémoire justificatif écrit par S. Cyrille [2] ; André de Samosate attaqua les douze propositions de Cyrille, et en particulier la troisième, parce que l'ἕνωσις φυσική lui sembla être un mélange des deux natures, et, par conséquent, une expression monophysique. Le sentiment de Théodoret parut encore avoir plus de poids dans cette discusion, car il attaqua les anathèmes de Cyrille, non pas seulement dans un seul écrit, mais dans plusieurs ouvrages qu'il composa de lui-même ou sur la demande de son supérieur ecclésiastique l'évêque d'Antioche.

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 756. — Hard. t. I, p. 1347; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 595 ff.

(2) Cyrill. *Apologeticus adversus Orientales*. Opp. t. VI, p. 159 sqq.

(3) Theodoreti *Reprehensio* XII *anathematismorum Cyrilli*, Opp. ed. Schulze, t. V, p. 1-68. — Theodor. *Epist. ad Joann. Antiochenum*, ibid. t. IV, *ibid.* t. IV, p. 1288, ; et dans Cyrill. *Opp.* ed. Aubert, t. VI, p. 203 et sqq.

Quelques historiens, et en particulier de savants protestants, Schröckh [1] et Fuchs [2] par exemple, ont prétendu que Cyrille s'était, pour le moins, écarté de la doctrine orthodoxe, autant, sinon plus que Nestorius, et que toute la discussion ne portait que sur une question de mots, et nullement sur l'essence du christianisme. Dans sa dissertation sur la condamnation de Nestorius, le docteur Gengler a très-bien montré ce qu'il y avait de superficiel dans cette opinion [3] : « En réalité ce ne fut pas seulement une question de mots qui vint de nouveau agiter l'Eglise dans le milieu du ve siècle, lorsque les anciennes discussions étaient à peine terminées; il s'agissait de tout un système de principes qui, par leur liaison, menaçaient de bouleverser ce qu'il y avait de plus intime dans la foi chrétienne. C'était ce système qui ne voulait pas s'accommoder de l'expression θεοτόκος. Contre cette fausse théorie, dans laquelle Nestorius avait donné tête baissée, cette expression de θεοτόκος fut comme le drapeau de la foi chrétienne orthodoxe et il joua au ve siècle, dans ces nouvelles discussions, le rôle qu'avait joué le mot ὁμοούσιος dans l'histoire de l'arianisme. C'est ce que vit très-clairement S. Cyrille; il l'exprima aussi d'une manière très-expresse, et il demeura persuadé que tel était le rôle de ce mot dans cet état de choses; il compare, comme nous l'avons dit plus haut, l'expression θεοτόκος avec l'expression ὁμοούσιος et de même que l'illustre Athanase a sauvé la foi chrétienne sur le Logos par sa défense aussi obstinée que sage de l'ὁμοούσιος, de même Cyrille, en défendant le θεοτόκος, a maintenu la doctrine orthodoxe au sujet de l'incarnation du Logos. C'est ce que les contemporains de Cyrille ont reconnu ; ils lui ont donné le titre mérité de second Athanase, et il fut, en effet, le digne successeur du grand évêque d'Alexandrie ; dès le commencement, il vit, comme l'avait vu S. Athanase pour la question de l'arianisme, toute la portée du différend; il ne s'est fait aucune illusion, il n'a pas eu besoin de rendre, dans la suite du débat, ses expressions plus précises; il soutenait à la fin ce qu'il avait soutenu au commencement, et la profession de foi qu'il signa en dernier lieu n'était pas une rétractation, elle n'était que l'expression de ce qui avait été pendant longtemps ses opinions personnelles, et ce que ses adversaires avaient attaqué par un injuste aveuglement. »

(1) *Kirchengesch.* Bd. 18, S. 222.
(2) *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. III, S. 565, Anm. 627 u. S. 587, Anm. 654.
(3) *In der Tübinger theolog. Quartalchrift,* 1835. Hft. 2, S. 216.

CHAPITRE II.

ORIGINE, LUTTE ET VICTOIRE DU SYNODE D'ÉPHÈSE.

§ 133.

CONVOCATION DU SYNODE.

REPRÉSENTANTS DU PAPE ET DE L'EMPEREUR.

Presque aussitôt après le début des controverses au sujet de Nestorius, on songea à faire juger le différend par un synode général qui fut demandé aussi bien par les orthodoxes que par Nestorius[1]. Déjà, dans sa troisième lettre au pape Célestin, Nestorius parlait de concile (voy. plus haut, p. 339), et, de même, la lettre des moines de Constantinople à l'empereur, dans laquelle ils se plaignent des mauvais traitements que leur a infligés Nestorius, réclame aussi l'emploi de ce moyen pour améliorer la situation[2]. L'empereur Théodose II envoya en effet dès le 19 novembre 430, quelques jours par conséquent avant que les anathèmes de Cyrille arrivassent à Constantinople, une lettre circulaire écrite en son nom et au nom de son collègue de l'Occident Valentinien III, et adressée à tous les métropolitains, dans laquelle il les convoque à un concile général à Ephèse pour la Pentecôte de l'année suivante. Il ajoute que chacun de ces métropolitains doit amener avec lui quelques-uns de ses suffragants les plus distingués, et quiconque arrivera tard devra rendre, devant Dieu et devant l'empereur, un compte sévère de ce retard[3]. Théodose s'est visiblement efforcé de ne pas laisser percer dans un document aussi important ses préférences au sujet de Nestorius; mais il laissa voir à découvert toute sa pensée dans la lettre dont nous avons déjà parlé plus haut (voy. p. 338 la *sacra impe-*

---

(1) Evagrius, *Hist. Eccl.* I, 7.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1102. — Hard. t. I, p. 1335; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. III, S. 592.
(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1111. — Hard. t. I, p. 1343; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. III, S. 603.

ratoria), et qu'il écrivit à Cyrille lui-même. L'empereur l'y accuse d'avoir troublé la paix, d'avoir émis de fausses propositions, de n'avoir pas agi à découvert et d'une manière honorable, et d'avoir brouillé toutes choses. Il manifestait, en particulier, son mécontentement de ce que Cyrille s'était adressé à l'Augusta (associée à l'empire) Pulchérie, et à Eudoxie l'épouse de l'empereur, et il interpréta cette démarche comme s'il avait voulu semer la zizanie dans la famille impériale. Il veut bien cependant lui pardonner ce qui est passé, et il ajoute : Quant aux principes en litige, le synode qui va se tenir décidera, et ce qu'il aura conclu devra être accepté par tous. Cyrille a, en particulier, l'obligation de paraître à ce concile, car l'empereur ne souffrira pas qu'un seul fasse la loi à tous, et que celui-là refuse de se consulter avec les autres ou de se laisser instruire par eux. La conclusion de cette lettre contient quelques autres reproches adressés à Cyrille [1].

L'empereur envoya en particulier à Augustin, à cause de sa grande célébrité, une invitation conçue en termes très-élogieux de se rendre au concile d'Ephèse, et il chargea un fonctionnaire impérial, du nom d'Ebagnius, de remettre cette missive. Mais Augustin était déjà mort (22 août 430), et, en revenant à Constantinople, le fonctionnaire impérial ne put apporter que la nouvelle de cette mort [2].

Cyrille se crut obligé, de son côté, de demander au pape Célestin si Nestorius devait paraître au synode projeté, comme membre du synode, ou bien si la sentence portée contre lui dans le cas où il ne se rétracterait pas durant le délai fixé, conservait force de loi. Nous n'avons plus la lettre même de Cyrille, mais nous possédons encore la réponse qu'y fit le pape, le 7 mai 431, et elle fait le plus grand honneur aux intentions pacifiques du pape : Dieu ne voulait pas la mort du pécheur, mais bien sa conversion. Cyrille devait donc tout faire pour rétablir la paix dans l'Eglise et pour gagner Nestorius à la vérité. S'il ne voulait rien entendre, alors il récolterait ce qu'il aurait semé avec le secours du démon [3]. Le 15 mai 431, le pape écrivit à l'empereur Théodose une autre lettre, dans laquelle il lui disait qu'il ne pourrait pas paraître au

---

(1) Dans MANSI, t. IV, p. 409. — HARD. t. I, p. 1342 ; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 599 ff.

(2) Cf. LIBERATI *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, c. 5 ; et la lettre de l'archev. Capreolus de Carthage au synode d'Éphèse. Dans MANSI, t. IV, p. 1207. Dans HARD. t. I, p. 1419.

(3) MANSI, t. IV, p. 1292. — HARD. t. I, p. 1474.

synode, mais qu'il s'y ferait représenter par des fondés de pouvoir. Le pape priait l'empereur de ne laisser s'introduire aucune nouveauté, et de ne pas permettre que la paix de l'Eglise fût troublée ; il devait même attacher plus de prix aux choses de la foi qu'à celles de l'Etat, et estimer la paix de l'Eglise plus encore que celle du pays [1]. — Le pape nomma pour ses représentants au synode les deux évêques Arcadius et Projectus, de même que le prêtre Philippus, et il leur donna pour instructions de se conformer en tout à Cyrille, mais de sauvegarder la prééminence du Siége apostolique, de façon à ce qu'ils ne se mêlassent pas aux disputes (entre les nestoriens et leurs adversaires), mais se contentassent de juger les opinions des uns et des autres [2]. La lettre du pape que les envoyés devaient remettre au synode est datée du 8 mai 431 ; elle expose d'abord avec beaucoup d'éloquence le devoir qu'ont les évêques de conserver la vraie foi, et elle se termine par ces mots : « Les légats doivent assister aux opérations du synode et faire exécuter ce que le pape a décidé depuis longtemps au sujet de Nestorius, car il ne doutait pas que les évêques réunis ne s'accordassent avec cette décision [3].

De même que le pape, aucun des deux empereurs ne put assister en personne au concile d'Ephèse; aussi Théodose II nomma-t-il, en son nom et au nom de son collègue Valentinien III, le *comes* Candidianus (capitaine de la garde du corps de l'empereur) protecteur du synode. Dans l'édit qu'il rendit à cette occasion, l'empereur dit : Candidien ne doit point prendre part aux délibérations concernant les points controversés de la foi, car il ne convient pas que celui qui ne fait pas partie du nombre des saints évêques se mêle à la discussion et à la solution des difficultés théologiques. Mais il devait s'occuper d'éloigner de la ville les moines et les laïques qui ne venaient à Ephèse que par curiosité, afin que ces gens-là, qui n'étaient pas nécessaires pour la discussion des saints dogmes, ne donnassent pas lieu à des désordres et à des tumultes ; il devait aussi avoir soin que les discussions entre les membres ne dégénérassent pas en des controverses passionnées, et qu'elles ne fussent pas un obstacle à la recherche de la vérité ; on devait, au contraire, écouter avec attention chaque discours, et chacun devait pouvoir exposer, en toute liberté et sans

(1) Dans Mansi, l. c. t. IV, p. 1291. — Hard. l. c. t. I, p. 1473.
(2) Dans Hard. t. I, p. 1347. — Mansi, t. IV, p. 556.
(3) Dans Hard. t. I, p. 1467. — Mansi, t. IV, p. 1283 sqq.

ètre gèné, ses opinions ou les motifs qu'il avait pour ne pas accepter celles des autres, afin que le synode en vînt ainsi à décréter sans trouble des conclusions acceptées par tous. Candidien devait surtout empêcher qu'un membre du synode revînt chez lui avant la fin des délibérations, ou bien qu'il cherchât à se rendre à la cour ou ailleurs. L'empereur avait encore ordonné qu'il ne fût porté aucune plainte civile devant le synode, ou devant le tribunal d'Ephèse, contre des membres du synode; pendant qu'il durerait, le premier tribunal de Constantinople serait seul compétent pour juger ces sortes d'affaires. Enfin, il y aurait à Ephèse un second *comes* impérial du nom d'Irénée , mais celui-là ne faisait qu'accompagner son ami l'évêque Nestorius si cher à Dieu; aussi ne devait-il prendre aucune part aux délibérations du synode et ne partageait-il en aucune manière les pouvoirs confiés à Candidien [1].

Conformément aux ordres de l'empereur, le synode devait commencer à la Pentecôte (7 juin) de l'année 431 [2], et Nestorius arriva un des premiers à Ephèse, accompagné de seize évêques. Il s'y rendit, comme on se rend à une bataille, avec un très-grand nombre de gens armés [3]. Peu après, c'est-à-dire quatre ou cinq jours avant la Pentecôte, Cyrille arriva avec cinquante évêques, c'était à peu près la moitié de ses suffragants. Nous possédons encore deux lettres que Cyrille écrivit à cette époque aux fidèles de son Église : l'une datée de Rhodes, pendant qu'il se rendait au synode, et l'autre d'Ephèse même, au moment où il venait d'arriver dans cette ville. Dans la dernière il dit, entre autres choses, qu'il a le plus grand désir de voir s'ouvrir le synode. Quelques jours après la Pentecôte, arrivèrent Juvénal de Jérusalem et Flavien de Thessalonique avec leurs évêques; Memnon archevêque d'Ephèse avait déjà réuni autour de lui quarante de ses suffragants et douze évêques de la Pamphilie [4]. Pendant qu'on attendait l'arrivée des autres évêques, on discuta beaucoup sur les points en litige, et Cyrille chercha, par des arguments pleins de sagacité, à convaincre Nestorius d'erreur et à gagner des amis pour la doctrine orthodoxe. C'est alors que Nestorius eut cette répartie : « Jamais je n'appellerai Dieu un enfant de deux ou trois mois; c'est pour cela que

(1) Dans Hard. t. I, p. 1346. — Mansi, t. IV, p. 1118; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 605.
(2) Hard. t. I, p. 1435. — Mansi, t. IV, p. 1230.
(3) Socrat. VII, 34.
(4) Hard. t. I, p. 1541. — Mansi, t. IV, p. 1381.

désormais je ne communiquerai plus avec vous tous [1]. » Et il mit ainsi à découvert l'hérésie qu'il avait essayé de différentes manières de dissimuler, de même que la ténacité qui ne permettait guère d'espérer qu'il se soumettrait à une décision du synode.

§ 134.

PREMIÈRE SÉANCE, LE 22 JUIN 431; PRÉSIDENCE ET NOMBRE DES MEMBRES PRÉSENTS.

On était toujours à attendre l'un des grands métropolitains de cette époque, c'est-à-dire Jean d'Antioche. Ses évêques ne pouvaient, disait-il, quitter le diocèse avant le dimanche du *renouveau* (*dominica in albis*); il leur fallait ensuite au moins douze jours pour se réunir à Antioche et ensuite trente autres jours pour aller d'Antioche à Ephèse, si bien qu'il ne leur était possible d'arriver que quelques jours après la Pentecôte [2]. Enfin, précisément pour la Pentecôte [3], Jean était arrivé dans le voisinage d'Ephèse, et il envoya alors à Cyrille une lettre très-cordiale et que nous possédons encore; la longueur du chemin, disait-il, et la mort de quelques chevaux avaient prolongé le voyage; cependant ils paraîtraient dans cinq ou six jours devant les portes d'Ephèse [4]. On attendit de nouveau pendant seize jours [5]; alors arrivèrent deux métropolitains qui faisaient partie des suffragants d'Antioche : c'étaient Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, et ils déclarèrent à diverses reprises que « Jean leur avait ordonné de dire de ne pas différer plus longtemps à cause de lui l'ouverture du synode; dans le cas où il lui faudrait reculer encore son arrivée, on devait faire ce qu'il y avait de mieux [6]. On conclut

---

(1) Socrat. l. c. Dans sa *Kichengesch.* Bd. 18, S. 235, Schröckh a mal interprété contre Cyrille cette réponse, de même qu'il l'a fait pour plusieurs autres.

(2) Evagrius, *Hist. eccl.* I, c. 3.

(3) Cette date peut se conclure de ce que dit le synode, qu'on avait attendu seize jours après la Pentecôte l'arrivée de Jean d'Antioche, et Cyrille remarque, de son côté, qu'il fallut attendre encore seize jours après que l'on eût appris l'arrivée de Jean d'Antioche dans les environs d'Éphèse. Cf. Mansi, t. IV, p. 1230 et 1231, et Hard. t. I, p. 1435 et 1506.

(4) Hard. t. I, p. 1347. — Mansi, t. IV, p. 1121.

(5) Cyrille dit positivement que l'on attendit encore seize jours après l'arrivée de cette ambassade. Cf. Hard. t. I, p. 1435.— Mansi, t. IV, p. 1230.

(6) Mansi, t. IV, p. 1330 sqq. — Hard. t. I, p. 1506. Ces deux Alexandre signèrent du reste, plus tard, la protestation émise par Nestorius, contre la première séance du concile d'Éphèse. Voyez plus loin, § 135.

de là que le patriarche Jean voulait évidemment éviter d'être personnellement présent à la condamnation de son ancien clerc et ami Nestorius. Cyrille et ses amis décidèrent, en conséquence, qu'il fallait ouvrir immédiatement le synode, et les évêques se réunirent en effet, le 28 du mois égyptien payni (c'est-à-dire le 22 juin) 431, dans la cathédrale d'Ephèse, qui se trouvait précisément dédiée à la Mère de Dieu et qui en avait pris le nom [1]. La veille de la réunion, plusieurs évêques avaient émis la proposition de se rendre chez Nestorius et de l'inviter à se trouver à la première séance pour y rendre compte de ses opinions et de sa doctrine. Il répondit d'abord : « Je veux réfléchir là-dessus ; » mais lorsque le 22 juin une seconde députation envoyée par le synode, alors à ses débuts, vint le trouver, sa maison était, sur l'ordre de Candidien, entourée de troupes qui en fermèrent l'entrée aux évêques en les menaçant de les battre, et Nestorius leur fit dire « qu'il paraîtrait lorsque tous les évêques seraient assemblés. » Le synode envoya une troisième fois quelques évêques vers lui ; mais ils n'obtinrent pas de réponse, et ils furent traités avec rudesse de la part des soldats qui gardaient la maison et les alentours [2].

Soixante-huit évêques d'Asie, parmi lesquels Théodoret de Cyrus et les deux métropolitains d'Apamée et d'Hiérapolis dont nous avons parlé plus haut, avaient déjà auparavant écrit à Cyrille et à Juvénal pour leur demander de n'ouvrir le concile qu'après l'arrivée des évêques d'Antioche [3]. Mais alors le commissaire impérial Candidien parut lui-même dans la salle des séances, pour faire lire les décrets impériaux et pour protester contre l'ouverture du synode [4]. Sa proposition d'attendre encore quatre jours ne fut pas prise en considération, et la première séance solennelle commença sous la présidence de Cyrille, qui, ainsi que les actes le disent expressément, tenait la place du pape. Cent soixante évêques se trouvèrent présents dès le commencement de la séance [5], et lorsque (encore dans la première session) on en vint à signer le

(1) Voyez la lettre de Cyrille dans Mansi, t. IV, p. 1242 et p. 1230.
(2) Cf. *Acta synodi Ephesinæ*, actio I. Hard. t. I, p. 1358 sqq. Cf. p. 1435 et 1506. — Mansi, t. IV, p. 1131 sqq. Cf. p. 1230 sqq. et p. 1331; en allemand dans Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* t. IV, S. 50 ff.
(3) Hard. t. I, p. 1350. — Mansi, t. V, p. 765.
(4) Dans Hard. t. I, p. 1351. — Mansi, t. V, p. 770.
(5) Mansi, t. IV, p. 1123 sqq. — Hard. t. I, p. 1354. Pour parler d'une manière plus exacte, il y avait 159 évêques et un diacre Bessula de Carthage qui représentait son évêque.

document de déposition, le nombre des évêques monta jusqu'à cent quatre-vingt-dix-huit [1]; soixante-huit évêques de l'Asie étaient en effet passés du côté du synode, ainsi qu'il résulte de la comparaison de leur nom avec ceux qui sont au bas des actes synodaux [2]. Le synode commença par lire la lettre de convocation adressée par l'empereur à tous les métropolitains (v. plus haut, p. 357). Pierre, prêtre d'Alexandrie, avait émis la proposition que l'on devait commencer par la lecture de cette pièce; ce Pierre d'Alexandrie exerça pendant tout le synode les fonctions de premier notaire et eut la conduite extérieure des affaires [3]. Memnon, évêque d'Ephèse, fit alors remarquer que l'on avait, déjà depuis seize jours, retardé l'ouverture du synode, et Cyrille proposa ensuite de commencer immédiatement les opérations par les choses de la foi, ainsi que l'empereur l'avait expressément ordonné. On parla alors de l'invitation qui avait été faite la veille à Nestorius, et on envoya immédiatement une seconde et une troisième députation. Les évêques qui en firent partie rapportèrent au synode ce qui s'était passé [4]. Comme Nestorius ne voulait pas paraître, on passa, conformément à la proposition de Juvénal, à l'examen de la question dogmatique, et on commença par lire le symbole de Nicée [5]. On lut ensuite la deuxième lettre que Cyrille avait écrite longtemps auparavant, ainsi que nous l'avons vu, à Nestorius, et dans laquelle il expose en détail la doctrine de l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Cyrille ayant demandé si cette lettre s'harmonisait avec le symbole de Nicée, tous les évêques présents répondirent par l'affirmative, et, parmi eux, cent vingt-six motivèrent leur réponse d'une manière tout à fait concluante dans de petits discours que nous possédons encore et qui sont pleins d'éloges pour Cyrille [6]. Vint ensuite le tour de lire la lettre que Nestorius avait répondue à cette même lettre de Cyrille, et après que trente-quatre évêques eurent déclaré dans des votes motivés que la lettre de Nestorius

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1211 sqq. — Hard. t. I, p. 1423.
(2) Mansi, t. IV, p. 1211 sqq. Cf. avec le t. V, p. 766, et Hard. t. I p. 1423. Cf. avec p. 1350.
(3) Cf. Mansi, t. IV, p. 1127 sqq. — Hard. t. I, p. 1355 sqq.
(4) Les actes ne font pas mention de ce qui se passa dans le synode pendant le temps que ces évêques allèrent chez Nestorius et rapportèrent la réponse au synode.
(5) Mansi, t. IV, p. 1123 sqq. — Hard. t. I, p. 1354 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. IV, S. 50 ff.
(6) Dans Mansi, t. IV, p. 1139-1170. — Hard. t. I, p. 1363-1387.

n'était pas d'accord avec le symbole de Nicée, tous les évêques déclarèrent d'une voix unanime : « Quiconque n'anathématise pas Nestorius, doit être lui-même anathème : car il est anathématisé par la vraie foi et par le saint synode. Quiconque est en communion avec Nestorius doit être anathème. Nous tous, nous anathématisons la lettre et la doctrine de Nestorius. Nous tous, nous anathématisons l'hérétique Nestorius et ses partisans, de même que sa foi impie et sa doctrine également impie. Nous tous, nous anathématisons l'impie (ἀσεβῆ) Nestorius, » etc. [1].

On lut ensuite deux autres documents : la lettre de Célestin et du synode romain, de même que celle de S. Cyrille et du synode d'Alexandrie à Nestorius [2], et les quatre prêtres qui avaient été chargés, de la part de Cyrille, d'apporter à Nestorius ces documents, furent admis à rendre compte du résultat de leur mission; ils racontèrent ce que nous avons déjà dit plus haut (v. p. 351), à savoir que Nestorius ne leur avait fait aucune réponse. Pour être parfaitement sûr que Nestorius persistait dans ses erreurs, on interrogea sur ce point et sous la foi du serment deux évêques, Théodore d'Ancyre et Acacius de Mélitène, qui étaient des amis intimes de Nestorius, qui l'avaient vu et fréquenté durant les trois derniers jours et qui avaient cherché à le convertir. Ils déclarèrent que, malheureusement, tous leurs efforts pour dissuader Nestorius de ses erreurs avaient été inutiles [3].

Afin de traiter à fond la question dogmatique et de l'éclaircir par la tradition, on lut, sur la proposition de Flavien, évêque de Philippi, toute une série de passages tirés des Pères de l'Église, dans lesquels l'antique foi de l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ était nettement exprimée. C'étaient des extraits pris dans les œuvres de Pierre évêque d'Alexandrie († en 311), d'Athanase, du pape Jules Ier († en 352), du pape Félix Ier († en 274), de Théophile, archevêque d'Alexandrie († en 412),

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1170-1178. — Hard. t. I, p. 1387-1395.

(2) C'est la lettre synodale à laquelle sont rattachés les douze anathèmes. Il est donc bien probable qu'on lut en même temps ces douze anathèmes, mais il n'est dit nulle part d'une manière expresse qu'ils aient été approuvés par le synode d'Éphèse. Les actes du synode ne renferment absolument rien au sujet de ces anathèmes de Cyrille et de la lettre synodale avec laquelle ils avaient été envoyés. Tillemont a présumé que le synode avait certainement discuté en détail sur ce point, mais que, pour cet endroit, comme pour plusieurs autres, il y avait dans les actes une lacune. Tillem. *Mém.* t. XIV, p. 405.

(3) Mansi, t. IV, p. 1182. — Hard. t. I, p. 1398. — Fuchs, a. a. O. 8. 59.

de S. Cyprien, de S. Ambroise, de S. Grégoire de Nazianze, de S. Basile le Grand, de S. Grégoire de Nysse, d'Atticus de Constantinople († en 426) et d'Amphilochius d'Iconium († en 394). Tous ces anciens Pères ne connaissaient pas la séparation établie par Nestorius entre la divinité et l'humanité; tous enseignaient que le *Logos* était véritablement devenu homme. Ainsi Pierre, le vénérable martyr et évêque d'Alexandrie, disait : « Le Dieu *Logos* est né et a pris chair dans un corps virginal. » Athanase se servait sans hésitation et très-fréquemment de l'expression de θεοτόκος attaquée par Nestorius; ainsi il dit : « Comme la chair est née de Marie, mère de Dieu, nous disons que lui (c'est-à-dire le *Logos*) est né de Marie. » Et dans un autre passage, Athanase adresse de vifs reproches à ceux qui (ainsi que le faisait Nestorius) disent « que le Christ qui a souffert et qui a été crucifié n'était ni Dieu ni le *Logos*; » qui distinguent entre le Christ, et le *Logos* et qui ne veulent pas reconnaître que le *Logos*, ayant pris un corps dans Marie, est devenu homme. Dans un troisième passage, S. Athanase enseigne que « le Logos est en vérité, et dans toute la rigueur du mot (et non pas θέσει, c'est-à-dire par adoption et par une union tout extérieure), devenu homme ; sans cela il ne serait pas notre Sauveur. » Le pape Jules dit dans le même sens : « Il n'y a pas deux Fils, c'est-à-dire un Fils véritable qui aurait choisi l'homme et un autre Fils qui aurait été cet homme choisi par Dieu ; mais il n'y a qu'un Dieu Fils unique dans le ciel et un Dieu Fils unique sur la terre. » Le pape Félix Ier, qui vivait plus d'un siècle et demi avant Nestorius, avait déjà, dans les paroles suivantes, condamné l'erreur de l'évêque de Constantinople : « Nous croyons à un seul Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie ; nous croyons qu'il est le Fils éternel et le *Logos* de Dieu, et non pas un homme élu par Dieu, différent de lui (c'est-à-dire du Logos) : car le Fils de Dieu n'a pas élu un homme de telle sorte que cet homme fût différent de lui, mais lui qui est le Dieu parfait est aussi devenu homme parfait après avoir pris chair d'une Vierge. » Les extraits de S. Cyprien et de S. Ambroise sont non moins décisifs, et même S. Grégoire de Nazianze dit avec beaucoup d'éloquence : « Nous ne séparons pas l'homme de la divinité, mais nous croyons que les deux ne sont qu'*un* et le même qui, au commencement, n'était pas homme, mais Dieu et Fils unique de Dieu, avant tous les temps et sans corporéité aucune, mais qui, à la fin des temps, a pris notre humanité à cause

de notre salut; nous reconnaissons qu'il est *un* et le même, tout à la fois divin et terrestre, visible et invisible, etc., afin que l'homme tombé dans le péché fût de nouveau créé par cet homme qui est également Dieu. » Les sept anathèmes que Grégoire de Nazianze ajoute à ce passage sont tout à fait opposés au nestorianisme : le premier anathématise ceux qui n'appellent pas Marie θεοτόκος; le quatrième anathématise celui qui accepte deux Fils, un Fils éternel né du Père, et un second né de Marie. Enfin, le passage extrait de S. Basile est si explicite que l'on pourrait le prendre pour une condamnation portée après coup contre Nestorius : « Le Dieu incommensurable et infini, dit S. Basile, quoique ne pouvant pas souffrir (par lui-même), a lutté avec la mort par la chair qu'il a prise, pour que ses souffrances nous rendissent nous-mêmes exempts de souffrances. » Grégoire de Nysse, Atticus de Constantinople, Amphilochius d'Iconium et Théophile d'Alexandrie, disent aussi que « Dieu est né et qu'il est mort[1]. »

En opposition avec ces témoignages patristiques, on lut vingt passages plus ou moins longs extraits des écrits de Nestorius, dans lesquels se trouvaient exprimées d'une manière partielle et *in concreto* les erreurs de Nestorius que nous avons exposées plus haut dans une vue d'ensemble[2].

Le dernier document qui fut lu dans cette première séance fut une lettre écrite par Capreolus, archevêque de Carthage, dans laquelle il s'excusait de n'avoir pu venir au synode ou de n'avoir pu y envoyer ses suffragants, parce qu'il en était empêché par la guerre qui sévissait en Afrique (c'était celle des Vandales). En outre, il n'avait reçu que lors de la Pâque de 431, c'est-à-dire trop tard, la lettre de convocation de l'empereur, et Augustin, que l'empereur avait désiré voir assister au synode, était mort avant que l'invitation fût arrivée. Lui, l'archevêque, envoyait en conséquence son diacre Bessula; il priait le synode de ne permettre aucune nouveauté pour ce qui était de la religion[3]. Capreolus ne nomme pas explicitement Nestorius dans la lettre; mais il est facile de voir que c'est la doctrine de l'évêque de Constantinople

(1) Tous ces passages se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 1183-1195, et dans Hard. t. I, p. 1399-1410; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 61 ff.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1198-1207. — Hard. t. I, p. 1410-1419; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 69 ff.
(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1207 sqq. — Hard. t. I, p. 1419 sqq. — Fuchs, a. a. O. S. 76.

qu'il veut désigner par ces nouveautés dont il parle. Le synode approuva la lettre de l'Africain, et passa immédiatement (du moins, nous ne savons pas ce qui eut lieu dans l'intervalle) à la condamnation de Nestorius. La sentence était ainsi conçue[1] : Η ἁγία σύνοδος εἶπε· Πρός τοῖς ἄλλοις μήτε ὑπακοῦσαι βουληθέντος τοῦ ἀσεβεστάτου Νεστορίου τῇ παρ' ἡμῶν κλήσει, μήτε μὴν τοὺς παρ' ἡμῶν ἀποσταλέντας ἁγιωτάτους καὶ θεοσεβεστάτους ἐπισκόπους δεξαμένου, ἀναγκαίως ἐχωρήσαμεν ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν δυσσεβηθέντων αὐτῷ. Καὶ φωράσαντες αὐτὸν ἔκ τε τῶν ἐπιστολῶν, καὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἀρτίως παρ' αὐτοῦ ῥηθέντων κατὰ τήνδε τὴν μητρόπολιν καὶ προσμαρτυρηθέντων, δυσσεβῶς φρονοῦντα καὶ κηρύττοντα, αναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπό τε τῶν κανόνων, καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Αγιωτάτου Πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις, ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ' αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν. Ὁ βλασφημηθεὶς τοίνυν παρ' αὐτοῦ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης αγιωτάτης συνόδου, ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ, c'est-à-dire ; « Comme, entre autres choses, l'impie Nestorius n'a pas obéi à notre citation, et comme il n'a pas reçu les saints évêques que nous lui avons envoyés, nous avons été forcés de faire une enquête sur ses doctrines impies ; nous avons découvert dans ses lettres et dans ses dissertations, de même que dans les discours qu'il a tenus dans cette capitale, et sur lesquels on a des témoignages positifs, qu'il a laissé percer et a enseigné des doctrines impies. Forcé par les canons et par la lettre de notre très-saint père et coopérateur l'évêque de Rome, nous avons dû avec beaucoup de larmes en venir à cette triste sentence, savoir : Le Seigneur Jésus-Christ qu'il a blasphémé décide par ce saint synode que Nestorius est condamné à perdre la dignité épiscopale et toute communion sacerdotale. »

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, ce jugement a été signé par cent quatre-vingt-dix-huit évêques présents; plusieurs autres s'adjoignirent ensuite à ces premiers, si bien qu'en tout il y eut plus de deux cents signatures.

La séance avait commencé le matin et s'était prolongée jusqu'à la nuit; mais durant tout le jour, le peuple tout entier de la ville

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1211. — Hard. t. I, p. 1422. — Fuchs, a. a. O. S. 78.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1226. — Hard. t. I, p. 1431.

d'Ephèse attendit pour savoir quelle serait la décision du synode. Lorsqu'elle fut connue, il s'éleva un immense cri de joie ; on loua le synode et on accompagna avec des flambeaux et des cassolettes d'encens, jusqu'à leurs maisons, les membres du synode et, en particulier, Cyrille. La ville fut aussi illuminée en plusieurs endroits comme aux jours de fête. C'est ce que Cyrille annonce avec de grands sentiments de joie, dans l'une des trois courtes lettres qu'il écrivit alors à ses Alexandrins et aux moines de l'Egypte [1].

Le lendemain, la sentence portée contre Nestorius lui fut envoyée dans un édit très-laconique. Dans la suscription il est appelé un nouveau Judas, et le texte porte très-brièvement : « Il devait savoir que, le 22 juin, il avait été, conformément aux lois de l'Église, déposé par le saint synode et chassé du clergé à cause de ses doctrines impies et de sa désobéissance aux canons (parce qu'il n'avait pas répondu aux invitations qui lui avaient été faites [2].

Dans deux autres lettres également très-courtes et portant la même date, le synode portait, dans une, à la connaissance du peuple réuni, et dans l'autre à celle du clergé de Constantinople, la nouvelle de ce qui s'était passé, et il exhortait fortement le clergé à gérer d'une manière exacte le bien de l'Eglise de Constantinople pour pouvoir en rendre compte à celui qui, par la volonté de Dieu et le désir de l'empereur (νεύματι), deviendrait évêque de cette ville . En sa qualité de président du synode, Cyrille écrivit avec plus de détail à ses amis et à ses agents à Constantinople, à l'archimandrite Dalmatius et à quelques évêques et prêtres (d'Egypte, il est vrai), et il leur raconta tout ce qui s'était passé dans la séance, depuis l'invitation faite à Nestorius jusqu'à sa déposition, en leur recommandant de ne pas laisser circuler de faux bruits à ce sujet. On avait appris que le *comes* Candidien avait envoyé des nouvelles de ce genre (à l'empereur) ; au contraire, le synode n'avait pas encore fini l'exposé détaillé qu'il comptait envoyer à l'empereur avec les actes du synode [4].

(1) Mansi, t. IV, p. 1242 sq.
(2) Mansi, t. IV, p. 1227. — Hard. t. I, p. 1434. — Fuchs, a. a. O. S. 79.
(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1434 et 1443.
(4) Mansi, t. IV, p. 1230 sqq. — Hard. t. I, p. 1434. Cet exposé détaillé, accompagné des actes synodaux, devait naturellement demander beaucoup de temps ; car, pendant la session, les notaires n'avaient pu prendre que quelques courtes notes (d'où leur nom de notaires) sur ce qui s'était dit, et ce ne fut que plus tard qu'ils purent mettre toutes choses en ordre sur le papier et qu'ils rédigèrent les actes synodaux. Cf. Tillemont, t. XIV, p. 405.

§ 135.

OPPOSITION, CONCILIABULE DE CEUX D'ANTIOCHE.

Dans le fait, Candidien n'avait pas seulement agi comme on le soupçonnait, il avait voulu encore détourner le terrible coup qui devait résulter de la publication de la sentence contre Nestorius, et il commanda aux crieurs qui devaient annoncer cette sentence dans la ville, d'avoir à garder le silence[1]. En même temps, il fit connaître par un édit son mécontentement au sujet de ce qui était arrivé, et il déclara que ce qui avait été fait par *une partie*, avant l'arrivée de Jean d'Antioche et des évêques latins, était nul de plein droit, et il adjura par une lettre particulière, les évêques qui n'avaient pas pris part à la première séance, de ne pas se joindre aux autres, mais d'attendre l'ouverture du synode général[2]. Nestorius ne différa pas non plus de porter ses plaintes, et, avant même l'arrivée de Jean d'Antioche, il écrivit aux empereurs une lettre qui portait ceci en substance : les Égyptiens et les Asiatiques avaient pris sur eux de tenir une séance, et ils avaient par là contrevenu aux ordres de l'empereur qui avait ordonné une délibération générale. En outre, le peuple d'Ephèse avait été excité en particulier par l'évêque Memnon, et il s'était laissé aller à toutes sortes de brutalités contre Nestorius et ses amis. On avait envahi ses appartements, dispersé l'assemblée qui s'y trouvait réunie, et on l'avait même menacé de mort. Ils avaient dû se réfugier dans l'église de Saint-Jean ou dans un *martyrium*, et ils avaient voulu tenir là leur séance ; mais Memnon en avait fait fermer les portes. L'empereur devait donc leur permettre de revenir chez eux, ou bien leur accorder protection dans le cas où il leur faudrait rester à Ephèse ; dans ce cas aussi, l'empereur devait faire célébrer un véritable synode dans lequel il y aurait, non pas des moines et des clercs, mais simplement des évêques réellement convoqués pour s'y rendre. Sans compter Nestorius, dix autres évêques signèrent encore cette lettre ; c'étaient : Fritilas d'Héraclée en Thrace, Helladius de Tarse, Dexianus de Séleucie, Himerius de Nicomédie, Alexandre d'Apamée, Eutherius de Tyane, Maximus d'Anazarbe, Alexandre d'Hiérapolis et Dorothée de Marcianopolis en Mysie[3].

(1) Voyez son récit dans Mansi, t. IV, p. 1263. Hard. t. I, p. 1451.
(2) Dans Hard. t. I, p. 1447. — Mansi, t. V, p. 772.
(3) Mansi, t. IV, p. 1234. Hard. t. I, p. 1438. Dans la traduction latine

Pour que l'opinion publique à Ephèse continuât à être du côté du synode, Cyrille et Rheginus archevêque de Constantia (Salamine) en Chypre, de même que Théodoret d'Ancyre, prêchèrent à plusieurs reprises contre les erreurs de Nestorius [1]. Le synode envoya aussi aux empereurs le rapport détaillé qui avait été déjà annoncé, et qui s'appliquait surtout à faire voir pourquoi la première séance n'avait pu être remise à plus tard. Non-seulement on avait attendu seize jours après le terme fixé par les empereurs pour l'ouverture du synode ; mais en outre plusieurs évêques étaient tombés malades à Ephèse, quelques-uns y étaient même morts, et les plus âgés dans l'épiscopat avaient demandé en particulier et avec instance de pouvoir rentrer chez eux. De plus, Jean d'Antioche avait fait dire par Alexandre d'Apamée et par Alexandre d'Hiérapolis que l'on devait commencer. On avait donc, nonobstant le refus qu'avait fait Nestorius de paraître au synode, ouvert la première séance le 22 juin, et, au milieu de l'assemblée, on avait placé sur un trône le saint Evangile comme représentant du Christ. On raconte ensuite en détail et point par point, ce qui est arrivé dans la première session, et on en appelle au pape Célestin, qui avait déjà porté sur Nestorius la même sentence que le synode. Enfin, on demande aux empereurs de veiller à ce que les erreurs soient extirpées de toutes les Églises et à ce que les livres de Nestorius soient brûlés. Les actes de la première séance, qui avaient été rédigés pendant ce temps, furent ajoutés à la lettre [2].

Quelques jours après, le 26 ou 27 juin [3], Jean d'Antioche arriva enfin à Éphèse, et le synode lui envoya aussitôt une députa-

---

de ce document (dans le *Synodicon Irenæi.* Mansi, t. V, p. 766) on trouve encore six évêques de plus (par exemple, Julien de Sardique), et, à la fin du document, on lit cette phrase : *et omnes alii qui erant pariter, subscripserunt similiter.*

(1) Leurs homélies se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 1246 sqq. t. V, p. 218 sqq. — Hard. t. I, p. 1443 et 1663, 1666. S. Cyrille donna une de ces deux homélies lorsque sept autres évêques vinrent se réunir au parti du synode et assistèrent au service divin qui se fit dans l'église de *Maria Deipara.* D'autres sont désignées dans la suscription comme ayant été prononcées « le jour de S. Jean l'Évangéliste »; mais il faut probablement lire, « dans l'église de Saint-Jean l'Évangéliste.» Cf. Tillemont, t. XIV, p. 401 sq.

(2) Mansi, t. IV, p. 1235 sqq. — Hard. t. I, p. 1439 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. IV, S. 80 ff.

(3) Cette date résulte des actes du conciliabule que Jean tint à Antioche. Voyez la page suivante. On se demande seulement si, parmi les cinq jours dont parle le synode, il faut aussi compter le 22 juin; dans ce dernier cas, Jean serait arrivé le 26 qui était un vendredi, ou bien, dans l'autre cas, le samedi 27. Cf. Tillemont, *Mém.* t. XIV, not. 43 sur S. Cyrille.

tion composée de plusieurs évêques et de plusieurs clercs pour lui faire honneur et en même temps lui faire connaître la déposition de Nestorius, et lui commander de ne pas communiquer avec lui. Les soldats qui entouraient l'archevêque Jean empêchèrent la députation de parler dans la rue au nouvel arrivé ; aussi l'accompagna-t-elle jusque dans sa maison ; mais là elle dut encore attendre plusieurs heures, au milieu des avanies que lui prodiguèrent les soldats. Enfin, après qu'elle eut tenu son discours, elle se vit chassée avec de mauvais traitements et des coups. Les députés annoncèrent aussitôt au synode ce qui s'était passé, et ils montrèrent les blessures qu'ils avaient reçues, ce qui excita une grande colère contre Jean d'Antioche. D'après l'exposé de Memnon [1], la sentence d'excommunication aurait été, dès lors, prononcée contre Jean d'Antioche ; mais, ainsi que nous le verrons plus loin, cette sentence ne fut, de fait, prononcée que plus tard, et l'on s'explique très-bien que Memnon, n'ayant écrit qu'un récit très-abrégé, n'a pas parlé de l'invitation trois fois réitérée à l'évêque Jean [2]. Sur ces entrefaites, l'opposition que faisait Candidien aux membres du synode s'était accentuée de plus en plus ; les militaires n'épargnèrent aux évêques ni les chicanes ni les injures ; Candidien leur disputa les moyens de subsistance, tandis qu'il accordait à Nestorius toute une garde du corps composée de paysans armés [3]. A peine arrivé à Antioche et encore tout couvert de la poussière du voyage [4], Jean d'Antioche tint, pendant le temps même où il faisait attendre les députés du synode, un conciliabule qui se composait de ses partisans et qui se réunit dans la maison même de Jean. Le *comes* Candidien y raconta comment Cyrille et ses amis avaient tenu une première séance cinq jours auparavant, malgré toutes les observations qui leur avaient été faites, et aussi malgré les décrets de l'empereur ; comment ils lui avaient contesté, à lui *comes*, le droit d'être présent dans l'assemblée, et enfin comment ils avaient renvoyé les évêques députés par Nestorius et n'avaient tenu aucun compte de la lettre écrite par les autres. Avant qu'il poursuivît son récit, Jean d'Antioche demanda qu'on lût la lettre impériale

---

(1) Dans sa lettre dans Mansi, t. IV, p. 1438. — Hard. t. I, p. 1595.
(2) C'est ce qui résout les objections de Tillemont, t. XIV, n. 46 sur S. Cyrille
(3) Cf. *Epist. Memn.* ll. cc.
(4) *Epist. synod.* dans Mansi, t. IV, p. 1334. — Hard. t I, p. 1507.

de convocation; après cela, Candidien poursuivit son exposé, et, sur une nouvelle question de Jean, il assura que Nestorius avait été condamné sans avoir été entendu. Jean trouva ce procédé tout à fait conforme au caractère des membres du synode, puisque, au lieu de le saluer d'une manière amicale, ils étaient venus se jeter en tumulte sur lui (c'est ainsi qu'il dénaturait ce qui était arrivé). *Mais le saint synode qui se trouvait maintenant réuni autour de lui* rendrait contre eux les décisions qu'il y avait à prendre. Ce synode dont parle Jean d'une manière si pompeuse comprenait en tout quarante-trois membres, y compris Jean lui-même, tandis que de l'autre côté il y avait deux cents évêques. Jean commença par demander ce qu'il fallait décider au sujet de Cyrille et de ses partisans, et plusieurs évêques, qui n'étaient pas précisément connus comme nestoriens, prirent la parole pour raconter comment Cyrille et Memnon d'Ephèse avaient, dès le début, maltraité les nestoriens, comment il ne leur avait accordé aucune église et ne leur avait pas permis, même au jour de la Pentecôte, de célébrer l'office divin. En outre, Memnon avait envoyé ses clercs dans les maisons des évêques pour les sommer de prendre part au concile. Lui et Cyrille avaient tout bouleversé pour que l'on ne pût pas faire une enquête sur leurs propres erreurs. La dernière lettre de Cyrille (adressée à Nestorius et accompagnée des anathèmes) n'était cependant pas irréprochable, on y pouvait découvrir des opinions ariennes, apollinaristes et eunoméennes; Jean avait le devoir de veiller à ce que les chefs de ces hérésies (Cyrille et Memnon) fussent punis comme le comportait une si grande impiété, et que les évêques qu'ils avaient trompés fussent soumis à une peine ecclésiastique.

A ces accusations calomnieuses et effrontées, Jean répondit avec une feinte douceur, qu'il « avait espéré ne pas se trouver dans l'obligation de chasser de l'Église quiconque avait été admis dans le divin sacerdoce ; mais qu'il fallait bien cependant, pour sauver le corps entier, sacrifier des membres inguérissables, et qu'à cause de cela Cyrille et Memnon avaient bien mérité leur déposition, parce qu'ils avaient causé du désordre et étaient allés contre les ordres de l'empereur, et, en outre, qu'ils étaient hérétiques dans les chapitres mentionnés plus haut (dans les anathèmes). Tous ceux qu'ils avaient trompés devaient être excommuniés jusqu'à ce qu'ils eussent reconnu leurs fautes, qu'ils eussent anathématisé les principes hérétiques de Cyrille et qu'ils en fussent re-

venus au concile de Nicée sans y rien ajouter et qu'ils eussent reçu Jean dans le synode. Les évêques réunis approuvèrent cette proposition, et Jean prononça la sentence, qui était ainsi conçue : « Le saint synode réuni à Ephèse par la grâce de Dieu et par l'ordre du pieux empereur, déclare : Nous avions désiré pouvoir tenir un synode sans être troublés ; mais comme, poussés par vos sentiments hérétiques, effrontés et opiniâtres, vous avez tenu une assemblée particulière, quoique nous fussions dans le voisinage ; que vous avez troublé également la ville et le saint synode afin que l'on ne pût faire une enquête sur vos erreurs apollinaristes, ariennes et eunoméennes, et que, sans prendre en considération les exhortations et les avertissements de Candidien, vous n'avez pas voulu attendre l'arrivée des saints évêques de tous les pays, pour ces motifs, toi Cyrille d'Alexandrie et toi Memnon d'ici, vous apprendrez que vous êtes exclus de toutes fonctions sacerdotales comme ayant été les auteurs de tout ce désordre, etc. Vous tous qui leur avez donné votre assentiment, vous êtes excommuniés jusqu'à ce que vous ayez reconnu votre faute et que vous soyez améliorés, que vous ayez de nouveau reçu la foi de Nicée (comme s'ils l'avaient abandonnée !) sans y rien ajouter, jusqu'à ce que vous ayez anathématisé les principes hérétiques de Cyrille et que vous ayez donné une complète adhésion aux ordres de l'empereur, qui veut une discussion précise et pacifique au sujet du dogme [1]. » Ce décret fut signé par les quarante-trois membres du conciliabule, Jean d'Antioche, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, Jean métropolitain de Damas, Dorothée métropolitain de Marcianopolis, Dexianus métropolitain de Séleucie, Basile métropolitain de Thessalie, Antiochus métropolitain de Bostre, Paulus évêque d'Emesa, Apringius de Chalcis, Polychronius d'Héraclée, Cyrille d'Adana, Ausonius d'Himeria, Musæus d'Aradus et Antaradus, Hesychius de Castabala, Salustius de Corycus, Jacobus de Dorostolus, Zosis de Isbuntis, Eustathius de Parnassus, Diogène de Seleucobelus, Placon de Laodicée, Polychronius d'Epiphania, Fritilas métropo-

(1) Le conciliabule ne dit rien au sujet de Nestorius ; aussi Cyrille et ses amis accusèrent-ils ceux d'Antioche d'être partisans de Nestorius. Ils l'étaient, en effet, d'une manière négative, dans ce sens qu'ils n'admettaient pas la sentence portée par le concile d'Éphèse contre Nestorius. Ils ne l'étaient cependant pas d'une manière positive, car ils n'approuvaient pas la doctrine de Nestorius, et plus tard même ils signèrent sa déposition. Ch. Tillemont, *Mém.* t. XIV, p. 415 sq.

litain d'Héraclée, Himerius métropolitain de Nicomédie, Eutherius métropolitain de Tyana, Asterius métropolitain d'Amida, Theodoret le célèbre évêque de Cyrus, Macarius évêque de Laodicea major, Theosebius de Cios en Bithynie, Maximien métropolitain d'Anasarbe, Gerontius, évêque de Claudiopolis, Cyrus de Marcopolis, Aurelius d'Irénopolis, Meletius de Néocésarée, Helladius de Ptolémaïs, Tarianus (Trajanus) d'Augusta, Valentinus de Mallus, Marcianus d'Abrytus, Daniel de Faustinopolis, Julien de Larissa, Héliades de Zeugma et Marcellin d'Arca [1].

Le conciliabule donna aussitôt connaissance à l'empereur, aux princesses de la famille impériale, à la femme et à la sœur de l'empereur Théodose II, au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople, par une lettre tout à fait partiale, de tout ce qui s'était passé [2], et, quelque temps après, il écrivit également aux membres du véritable synode pour dire qu'il ne pouvait pas prolonger plus longtemps le délai donné pour qu'ils revinssent à résipiscence et pour qu'ils se séparassent de Cyrille et de Memnon, etc. Dans le cas où ils s'y refuseraient, ils auraient à payer bientôt leur folie [3].

Le samedi soir [4], le conciliabule chercha à obtenir du *comes* Candidien que ni Cyrille, ni Memnon, ni aucun de leurs partisans excommuniés ne pussent célébrer, le dimanche, l'office divin. Candidien voulait que le service divin ne fût célébré ni par les clercs du synode, ni par ceux du conciliabule, mais qu'il le fût par les clercs ordinaires de la ville; mais Memnon déclara qu'il ne se soumettrait en aucune manière à Jean ou à son synode, et Cyrille tint avec les siens le service divin [5]. Tous les efforts de Jean pour instituer un autre évêque d'Ephèse à la place de Memnon, vinrent échouer devant la résistance de la population orthodoxe de la ville [6].

On croit ordinairement que Candidien est arrivé avec son rapport avant que celui du véritable synode fût parvenu à sa destination, et qu'il a empêché que ce rapport arrivât à Constantinople.

(1) Les actes se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 1259 sqq. — Hard. t. I, p. 1447 sqq.; en allemand (mais en abrégé) dans Fuchs, a. a. O. Bd. IV, S. 92 ff.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1271-1280. — Hard. t. I, p. 1458 sqq.
(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1270. — Hard. t. I, p. 1458.
(4) Si Jean est arrivé le vendredi 26 juin à Éphèse, ce samedi tomba le lendemain de son arrivée; mais s'il est arrivé le 27, ce qui est ici rapporté a dû avoir lieu le soir même de son arrivée.
(5) Mansi, t. V, p. 774 sq.
(6) Mansi, t. IV p. 1439. — Hard. t. I, p. 1595.

Il n'en a cependant pas été ainsi ; car une lettre de Dalmatius et une autre lettre adressée au synode par d'autres moines et clercs de Constantinople nous font voir que l'empereur leur avait fait part des lettres qui lui avaient été envoyées par le synode, aussitôt après la déposition de Nestorius ; cela prouve évidemment qu'il avait reçu la relation rédigée par le synode [1]. Dalmatius annonce également que tout le peuple avait approuvé la déposition de Nestorius, et que l'empereur s'était exprimé d'une manière très-défavorable au sujet du synode. On voit par là qu'il n'avait pas encore reçu le rapport de Candidien ; mais, quand ce rapport fut arrivé, il y eut subitement une volte-face complète. L'empereur Théodose envoya alors le magistrat Palladius porter à Ephèse la lettre suivante[2] : « Ils avaient appris par Candidien qu'une partie des évêques avait tenu une séance sans attendre Jean d'Antioche. Tous les évêques présents à Ephèse n'avaient même pas pris part à cette séance, et ceux qui s'y trouvaient n'avaient pas discuté le dogme de la manière convenue, mais bien d'une façon très-partiale. Il déclarait donc nul tout ce qui s'était fait jusqu'alors, et qu'il enverrait un commissaire ou un employé du palais qui, conjointement avec Candidien, ferait une enquête sur tout ce qui s'était passé, et empêcherait le retour de pareilles désordres. En attendant, jusqu'à ce que le synode tout entier eût éclairci le dogme, aucun évêque ne devait quitter la ville d'Ephèse, soit pour se rendre à la cour, soit pour rentrer chez lui. Les gouverneurs des provinces avaient reçu ordre de ne pas souffrir dans leur domicile les évêques qui revenaient d'Éphèse. Lui, l'empereur, ne prenait parti pour aucun homme pas plus que pour Nestorius ; il n'était que du parti de la vérité et du dogme. » Cette lettre est datée du 3 *Kalendas Julii*, c'est-à-dire du 29 juin ; mais comme la réponse que fit Cyrille à cette lettre, réponse qui fut confiée à Palladius et qui est datée du 1er juillet [3], prouve que Palladius se trouvait déjà à Éphèse à la fin de juin, il faut conclure de là que la date de la lettre impériale a été altérée par une faute de copiste. A la marge du texte, au lieu de τριῶν καλανδῶν, on a écrit δεκατριῶν, c'est-à-dire le 19 juin, et beaucoup de savants ont adopté cette donnée ; mais Tillemont a remarqué avec beaucoup de raison que la première séance du

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1431. — Hard. t. I, p. 1590.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1378 sq. — Hard. t. I, p. 1538 sq.
(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1422. — Hard. t. I, p. 1582.

synode et la déposition de Nestorius dont parle l'empereur dans cette lettre sont du 22 juin [1].

Jean et les siens furent, comme on le pense, très-satisfaits de cette lettre impériale, et, dans leur réponse, ils ne manquèrent pas de dire qu'ils estimaient l'univers heureux de vivre sous de pareils empereurs. Ils exposèrent ensuite les motifs qu'ils avaient eus de déposer Cyrille, et ils ne rougirent pas de dire qu'ils l'avaient fait parce qu'on avait osé attaquer l'évêque de la ville impériale et qu'on n'avait pas obéi aux ordres de l'empereur. Ils appelaient leur conciliabule un saint synode, et ils demandaient à l'empereur d'ordonner que, dans l'enquête qui allait commencer sur le dogme, chaque métropolitain n'amenât avec lui que deux évêques pour pouvoir contre-balancer la majorité des évêques de l'Egypte et de l'Asie-Mineure, dont ils ne pouvaient parler avec assez de mépris. Après avoir lu la lettre impériale, ils avaient voulu célébrer un service d'action de grâces dans l'église de Saint-Jean; mais le peuple leur en avait fermé les portes et les avait de force renvoyés chez eux. L'auteur de tout le mal était Memnon; aussi l'empereur devait-il le faire chasser de la ville [2].

Ils font ici probablement allusion à ce qui se passa lorsqu'ils essayèrent d'établir un autre évêque à Ephèse; car Memnon parle aussi d'un tumulte qui aurait eu lieu à cette occasion [3].

Dans une seconde lettre ils demandèrent à l'empereur de transférer le synode dans un autre endroit plus voisin de la cour, et où l'on pourrait convaincre Cyrille en ne se servant que des écrits qu'il avait composés [4].

§ 136.

LETTRE DES ORTHODOXES, LEUR SECONDE SÉANCE LE 10 JUILLET.

Le 1er juillet 431, Cyrille et son synode envoyèrent aussi, de leur côté, par l'intermédiaire de Pallade, une lettre aux empereurs; elle était ainsi conçue : « Dans les nouvelles qui avaient déjà été envoyées par eux et dans les actes sur la première séance, on avait dit ce qui était nécessaire au sujet de Nestorius et de ses

---

(1) Tillemont, *Mém.* t. XIV, n. 47 sur S. Cyrille.
(2) Mansi, t. IV, p. 1379 sqq. — Hard. t. I, p. 1539 sqq.
(3) Mansi, t. IV, p. 1439. — Hard. t. I, p. 1595.
(4) Mansi, t. IV, p. 1386 sqq. — Hard. t. I, p. 1546 sq.

erreurs. Le *comes* Candidien avait cependant mis l'amitié de Nestorius au-dessus de la piété; aussi avait-il déjà capté l'attention de l'empereur et donné des rapports remplis de partialité. Mais ils pouvaient voir, par les actes du synode, que l'on avait agi avec la plus grande équité au sujet de Nestorius, et que l'on avait aussi examiné toute chose avec maturité. Les empereurs ne devaient pas écouter Jean d'Antioche, qui était beaucoup plus soucieux de soutenir ses amis que de soutenir la foi et qui avait fait attendre le synode pendant vingt et un jours. Après son arrivée, il s'était immédiatement prononcé pour Nestorius, soit parce qu'il était son ami, soit parce qu'il partageait ses erreurs. Comme Candidien empêchait le synode de faire connaître à l'empereur d'une manière exacte ce qui s'était passé on demandait au prince de faire venir devant lui le *comes*, ainsi que cinq membres du synode, pour qu'ils fissent leur rapport de vive voix. Quelques évêques qui avaient été jusqu'alors du côté de Nestorius avaient adopté des sentiments meilleurs, et s'étaient joints au synode, si bien qu'il ne restait plus environ que trente-sept évêques du côté de Nestorius et de Jean, et encore ces évêques ne continuaient à soutenir cette cause que parce qu'ils craignaient d'être punis de leurs fautes ou parce qu'ils étaient hérétiques, par exemple pélagiens. Du côté du synode se trouvaient, au contraire, Célestin évêque de Rome et l'épiscopat de l'Afrique tout entier, quoiqu'il n'assistât pas de fait au synode. On rapporte ensuite les brutalités dont Irénée s'est rendu coupable vis-à-vis du synode, quoique plus de deux cents évêques fussent du côté de ce synode. Enfin, les évêques s'excusent de ne pouvoir donner de plus amples détails, parce qu'ils en sont empêchés par le départ de Palladius [1].

Environ huit jours après, c'est-à-dire le 10 juillet, Cyrille fit tenir une seconde séance du synode dans la maison épiscopale de Memnon; et dans le procès-verbal de cette séance [2] il est de nouveau explicitement désigné comme le représentant de l'évêque de Rome. Le nombre des évêques présents était le même que pour la première séance. Cette seconde séance eut lieu à cause de l'arrivée des légats que le pape envoyait au synode; c'étaient les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippus, qui remirent au synode la lettre du pape Célestin dont nous avons parlé plus haut.

(1) Mansi, t. IV, p. 1422 sqq. — Hard. t. I, p. 1582 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Bd. IV, S. 107.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1279 sqq. — Hard. t. I, p. 1465 sqq.

On la lut d'abord dans le texte latin original, et puis dans une traduction grecque; elle contenait, dans un exposé élevé, des louanges et des exhortations pour le synode, afin qu'il n'autorisât aucune doctrine erronée sur la personne du Christ, mais qu'il s'appliquât à suivre exactement le sens de l'évangéliste S. Jean dont on vénérait les reliques à Éphèse, et enfin à combattre pour la véritable foi et pour la paix de l'Église. La fin de la lettre porte que le pape envoie trois députés afin qu'ils assistent aux délibérations du synode et qu'ils fassent exécuter ce que le pape avait antérieurement conclu; il ne doutait pas que les évêques réunis ne fussent d'accord avec ces décisions [1].

Quoique la dernière phrase de cette lettre fît ressortir très-clairement ce que le pape demandait du synode, cette missive n'en causa pas moins une grande joie aux évêques qui s'écrièrent: « Voilà le véritable jugement, actions de grâces au nouveau Paul Célestin, au nouveau Paul Cyrille, à Célestin le gardien de la foi. »

Le légat du pape, Projectus, expliqua dès le début, d'une manière très-claire, le sens de la lettre du pape, en faisant voir que la sentence portée antérieurement par le pape devait maintenant être exécutée pour l'avantage de l'Église catholique et conformément aux règles de la foi universelle, c'est-à-dire que tous les évêques devaient donner leur assentiment à la sentence papale et en faire celle de l'Eglise universelle. D'après cela, le synode n'avait pas à rechercher (c'était là, du moins, l'avis du pape) si Nestorius avait ou n'avait pas enseigné des doctrines erronées; ce point était hors de discussion. Depuis la sentence de Rome, le synode n'avait plus qu'à l'accepter et à la fortifier par son adhésion. Dans sa première séance, le synode avait compris d'une autre manière la tâche qu'il avait à remplir; il approuva cependant cette déclaration du pape, soit parce qu'il n'y fit pas d'opposition, soit parce qu'il lui donna son approbation explicite. Ainsi Firmus, archevêque de Césarée en Cappadoce, déclara que « la lettre écrite antérieurement par le Siége apostolique à Cyrille avait déjà donné sur la question de Nestorius une règle et une sentence (ψῆφον καὶ τύπον), et qu'eux, les évêques réunis, n'avaient qu'à se régler d'après ce type, et à faire exécuter la sentence canonique et apostolique portée contre Nestorius [2].

(1) Mansi, t. IV, p. 1283. — Hard. t. I, p. 1467; en allemand, mais par extr. dans Fuchs, a. a. O. S. 121.
(2) Mansi, t. IV, p. 1287 sqq. — Hard. t. I, p. 1471.

L'un des légats du pape, le prêtre Philippe, qui paraît avoir eu une certaine prééminence sur ses collègues, remercia alors le synode de ce que « les saints membres s'étaient unis à la sainte tête, sachant très-bien que Pierre est la tête de la foi commune et de tous les apôtres, » et il demanda que l'on présentât les décisions synodales prises jusqu'alors, afin que les légats pussent, conformément aux ordres du pape, les confirmer (βεβαιώσωμεν). On le leur promit, et c'est ainsi que se termina la séance [1].

§ 137.

TROISIÈME SÉANCE LE 11 JUILLET. DEUX LETTRES SYNODALES.

La troisième séance eut lieu dès le lendemain, c'est-à-dire le 11 juillet, et elle se tint encore dans la maison de Memnon. Les légats du pape déclarèrent que, dans l'intervalle, ils avaient lu les actes de la première séance qui leur avaient été communiqués, et qu'ils avaient trouvé la sentence tout à fait canonique et conforme à la discipline de l'Église ; mais que, d'après l'ordre du pape, ils devaient demander que les actes de cette première séance fussent lus en leur présence, et c'est ce qui eut lieu aussitôt.

Chaque légat du pape, et le prêtre Philippe de nouveau en tête, parla, après une longue introduction, sur la prééminence du pape de même que sur l'excommunication et la déposition de Nestorius, et Cyrille d'Alexandrie remarqua qu'ils avaient parlé ainsi comme représentants du pape et de l'assemblée des évêques occidentaux. Ils n'avaient qu'à signer les actes des trois séances tenues jusqu'alors, et c'est ce qu'ils firent immédiatement [2]. Philippe signa le premier, quoique d'ordinaire il se trouvât à la troisième place.

Les évêques présents signèrent alors une lettre synodale adressée à l'empereur, dans laquelle on raconte d'abord comment les Occidentaux avaient célébré un synode à Rome avant l'ouverture de celui d'Éphèse, et comment ils avaient condamné dans ce synode la doctrine de Nestorius. Le pape Célestin avait d'abord fait connaître par lettre cette condamnation ; mais il était ensuite arrivé trois légats envoyés par le pape à Éphèse, et ils avaient confirmé la sentence du synode d'Éphèse au sujet de Nestorius. Toute la chrétienté avait donc, à l'exception de quelques amis de

(1) Mansi, t. IV, p. 1290. — Hard. t. I, p. 1474.
(2) Mansi, t. IV, p. 1299. — Hard. t. I, p. 1482.

Nestorius, porté un jugement unanime ; aussi on demandait à l'empereur de vouloir bien permettre que l'Église de Constantinople eût un nouvel évêque, et que les membres du synode revinssent chez eux : car le long séjour à l'étranger était nuisible à beaucoup ; plusieurs étaient déjà tombés malades, quelques-uns étaient même déjà morts [1]. Dans une seconde lettre adressée à tout le clergé et au peuple de Constantinople, le synode émit l'espoir que l'on pourrait trouver un évêque digne de la ville impériale. Cyrille signa alors les actes le premier ; après lui vint le prêtre Philippe de Rome, ensuite Juvénal de Jérusalem, et après lui les deux autres légats [2].

§ 138.

QUATRIÈME SÉANCE, LE 16 JUILLET.

Cinq jours plus tard, le 16 juillet, la quatrième séance se tint dans la grande église de Marie, et ses actes nous montrent partout Cyrille comme le représentant du pape. Après lui viennent les trois légats du pape (le prêtre est, cette fois, le dernier), et puis vient Juvénal, etc. Cyrille et Memnon avaient composé un mémoire, dans lequel ils faisaient en abrégé l'histoire du synode, de même que celle du conciliabule, tout en jugeant ce dernier, et ils terminaient ce mémoire en demandant que Jean d'Antioche et ses partisans fussent cités pour rendre compte de leur conduite [3]. On envoya aussitôt trois évêques au patriarche Jean, pour l'inviter ; mais il ne leur accorda pas d'audience, et ils trouvèrent sa maison entourée de beaucoup de gens armés qui se permirent d'injurier le synode et la foi orthodoxe, et qui menacèrent les députés.

Lorsqu'ils furent revenus et qu'ils eurent rapporté à Cyrille ce qui s'était passé, celui-ci déclara que Jean avait évidemment de mauvais sentiments et que c'était là ce qui l'empêchait de venir. Les choses étant ainsi, le synode n'avait qu'à déclarer sans valeur le jugement qu'il avait porté sur Cyrille et sur Memnon, et à prononcer contre Jean la peine qu'il avait méritée. Juvé-

(1) Mansi, t. IV, p. 1302. — Hard. t. I, p. 1482.
(2) Mansi, t. IV, p. 1303. — Hard. t. I, p. 1483.
(3) Mansi, t. IV, p. 1306 sqq. — Hard. t. I, p. 1486 sqq.

nal de Jérusalem fit alors remarquer que Jean aurait dû se rendre aussitôt, pour honorer et satisfaire, ainsi qu'il le devait, le Siége apostolique de la grande Rome et l'Église apostolique de Jérusalem; d'autant mieux qu'il était conforme à l'ordre et à la tradition apostolique que le siége d'Antioche fût jugé par celui-là (un scoliaste grec fait remarquer à cet endroit que le juge dont il s'agit ici est le Siége romain et non pas celui de Jérusalem, car à l'époque de Paul de Samosate et, plus tard, à celle de Mélétius, le siége d'Antioche avait été jugé par celui de Rome). Juvénal proposa alors de faire inviter une seconde fois le patriarche Jean par une députation. La proposition fut adoptée et on envoya trois évêques. Ils n'obtinrent pas plus d'audience que les premiers, et Jean leur fit dire « qu'il ne voulait pas communiquer avec des gens déposés ou excommuniés. »

Sur une nouvelle proposition émise par Cyrille et par Memnon, le synode déclara alors que le jugement porté par Jean et par les siens contre Cyrille et Memnon, avait été rendu contre les canons et était nul de plein droit; il devait, au contraire, être lui-même cité pour la troisième fois devant le saint synode, et l'on faisait connaître aux empereurs tout ce qui s'était passé [1]. »

§ 139.

CINQUIÈME SÉANCE, LE 17 JUILLET, ET LES DEUX LETTRES SYNODALES.

Le lendemain, les évêques se réunirent en cinquième séance. Cyrille fit le rapport suivant : Jean et ses amis avaient, sur ces entrefaites, publié un écrit plein d'impudence et de folie, portant la sentence de déposition contre lui et contre Memnon, et les accusant en même temps d'apollinarisme, d'arianisme ou d'eunomianisme. Tout cela était complétement dénué de fondement; Memnon et lui anathématisaient toutes les hérésies, celles-là en particulier, et de même les erreurs de Nestorius et de ses partisans. Le synode devait citer pour la troisième fois Jean et ses amis, afin qu'ils prouvassent ouvertement leurs accusations (contre Cyrille et Memnon) ou qu'ils fussent condamnés eux-mêmes, comme ayant fait de faux rapports à l'empereur. On envoya de nouveau à Jean trois évêques accompagnés d'un notaire pour l'inviter une troisième

(1) Mansi, t. IV, p. 1310-1315. — Hard. t. I, p. 1487 sqq.

fois en le menaçant des peines canoniques dans le cas où il ne paraîtrait pas. Ils arrivèrent jusqu'à sa demeure ; mais au lieu de les recevoir, Jean voulut leur faire par son archidiacre remettre un document en leur disant: « Le saint synode (c'est-à-dire le conciliabule) vous envoie ceci. » C'était probablement le prétendu décret de déposition de Cyrille et de Memnon, et les députés du synode refusèrent de le recevoir. L'archidiacre alla annoncer ce refus à son maître, et il revint aussitôt après avec la même pièce en déclarant que les décrets (du conciliabule) avaient été déjà envoyés à l'empereur et qu'il fallait, pour ce motif, attendre de nouvelles instructions. Les députés ayant ensuite voulu exposer, de vive voix, la proposition qu'envoyait faire le synode, l'archidiacre se hâta de s'enfuir en disant : «Vous n'avez pas voulu recevoir le document, je ne veux pas, de mon côté, attendre le message de votre synode. » Les députés purent cependant faire connaître à quelques prêtres de Jean d'Antioche ce dont il s'agissait, afin que cela parvînt à Jean lui-même. Le synode déclara ensuite qu'il avait toutes sortes de motifs pour se montrer plus sévère vis-à-vis de Jean, mais qu'il aimait mieux prendre le parti de la douceur, et se contenta de l'excommunier (et non pas de le déposer) et de le suspendre de toute juridiction ecclésiastique jusqu'à ce qu'il eût reconnu sa faute. S'il ne le faisait pas dans un court délai, on porterait contre lui une sentence sévère et conforme aux canons. Il allait de soi que les décisions qu'il avait portées contre Cyrille et Memnon étaient nulles de plein droit. Les actes de cette séance devaient être envoyés aux empereurs.

Le synode donna ensuite les noms de ceux qui se trouvaient sous le coup de ces peines et de ces menaces. C'étaient : Jean d'Antioche, Jean de Damas, Alexandre d'Apamée, Dexianus de Séleucie, Alexandre d'Hiérapolis, Himerius de Nicomédie, Fritilas d'Héraclée, Helladius de Tarse, Maximianus d'Anasarbe, Dorothée de Marcianopolis, Pierre de Trajanopolis, Paulus d'Emesa, Polycronius d'Héraclée, Eutherius de Tyane, Meletius de Néocésarée, Théodoret de Cyrus, Apringius de Chalcis, Macarius de Laodicea major, Zosys de Esbuntis, Salustius de Corycus, Hesychius de Castabala, Valentinus de Mutlubbaca (Mallus), Eusthate de Parnassus, Philippe de Théodosianopolis, Daniel, Julianus, Cyrillus, Olympius, Diogène, Palladius (ceux-ci sans désignation de lieu), Théophane de Philadelphie, Trajan d'Augusta, Aurelius d'Irenopolis, Musœus d'Arcadiopolis, Helladius de Ptole-

maïs [1]. Il y avait en tout trente-cinq évêques, et, en comparant leurs noms avec les quarante-trois signatures qui ont signé le décret de la première séance du conciliabule, on voit que le parti avait fait quelques recrues, mais qu'il avait notablement perdu plus de monde qu'il n'en n'avait gagné, ce que Cyrille avait annoncé, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

Le synode fit un rapport sur ce qui s'était passé et il l'envoya au pape et à l'empereur; nous possédons encore ces deux pièces qui ne sont pas sans importance. Dans la lettre à l'empereur, on raconte que le synode a déposé Nestorius, mais que les amis de l'évêque de Constantinople ont gagné Jean, évêque d'Antioche; qu'ils se sont unis à lui et que, au nombre de trente (le synode dit: environ trente, dans la lettre au pape Célestin), ils ont tenu un faux synode, tandis que les empereurs avaient explicitement demandé un seul et même synode; parmi les membres de ce faux synode il y avait un assez grand nombre d'évêques qui ne s'étaient pas encore justifiés des accusations portées contre eux, et Jean d'Antioche avait craint, en particulier, d'avoir à répondre devant le synode du retard qu'il avait mis à se rendre à Éphèse [2]. Ce faux synode avait sans aucune procédure, sans accusateurs et sans avoir cité les accusés, déposé, d'une manière tout opposée aux canons et à la justice, Cyrille et Memnon, et avait cherché à leur nuire, par de faux rapports, dans l'esprit de l'empereur. Le véritable et unique synode avait, pour ce motif, invité trois fois Jean d'Antioche et ses partisans, afin qu'ils pussent exposer leurs griefs contre Cyrille et Memnon. Ils n'avaient pas paru, et c'est alors que leurs décrets contre Cyrille et Memnon avaient été déclarés sans valeur et qu'eux-mêmes avaient été excommuniés jusqu'à ce qu'ils montrassent de meilleurs sentiments. Les empereurs ne devaient pas regarder comme un synode ce *conventiculum* de pécheurs. A Nicée une petite minorité s'était aussi séparée du synode qui comprenait trois cent dix-huit évêques; mais elle n'avait jamais été regardée par l'empereur Constantin le Grand comme formant un concile; au contraire, elle avait été punie. C'est une très-grande folie que trente personnes veuillent s'opposer à un synode composé de deux cent dix saints évêques, avec lesquels tout l'épiscopat de l'Occident se trouve en

(1) Mansi, t. IV, p. 1318-1326. Hard. T. I, p. 493-1500. En allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 135 ff.
(2) Mansi, t. IV, p. 1318-1326. — Hard. t. I, p. 1493-1500; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 135 ff.

communion. Et il y avait parmi ces trente évêques plusieurs déposés et beaucoup de pélagiens et de nestoriens[1]. Aussi les empereurs devaient-ils confirmer et faire exécuter ce que le saint et général synode avait décidé contre Nestorius et ses doctrines impies[2].

La lettre synodale au pape Célestin est encore plus détaillée; elle contient toute l'histoire du concile d'Éphèse depuis la lettre de convocation impériale jusqu'aux résultats de la cinquième séance. La lettre fait remarquer, en outre, que le synode a déclaré Cyrille et Memnon pleinement innocents, et qu'il est avec eux dans la plus intime communion ecclésiastique. Une addition qui a beaucoup plus d'importance à nos yeux est celle qui annonce que les actes des Occidentaux concernant la condamnation des pélagiens et des célestins, de Pélage, de Célestius et de ses partisans Julianus, Persidius, Florus, Marcellinus, Orentius, etc., furent lus dans le synode d'Éphèse (nous ne savons cependant pas dans quelle séance), et que le jugement du pape sur toutes ces questions fut approuvé par tous les membres du synode[3].

Cyrille se mit alors à prêcher contre Jean d'Antioche, de même qu'il avait auparavant prêché contre Nestorius, et nous possédons encore un de ses derniers sermons, qui est très-beau et très-énergique[4]. Il a bien çà et là quelques expressions fort accentuées, mais il demeure toujours conforme aux rapports qui avaient existé entre Jean et Cyrille.

§ 140.

SIXIÈME SÉANCE LE 22 JUILLET.

La sixième séance du synode se célébra le 22 juillet dans la maison de Memnon[5]. On lut d'abord le symbole de Nicée et

(1) Dans la lettre écrite au pape par le synode et dont nous parlerons bientôt, il y a de plus cette phrase : « plusieurs de ces prétendus évêques sont sans églises, d'autres ont été chassés de la Thessalie (lisez l'Italie). »

(2) Mansi, t. IV, p. 1326 sqq. — Hard. t. I, p. 1502 sqq.

(3) Mansi, t. IV, p. 1330-1338. — Hard. t. I, p. 1503. Voici le passage qui concerne les pélagiens : 'Αναγνωσθέντων δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπομνημάτων τῶν πεπραγμένων ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῶν ἀνοσίων Πελαγιανῶν καὶ Κελεστιανῶν, Κελεστίου, Πελαγίου, 'Ιουλιανοῦ, Περσιδίου, Φλώρου, Μαρκελλίνου, 'Ορεντίου, καὶ τὰ αὐτὰ τούτοις φρονούντων, ἐδικαιώσαμεν καὶ ἡμεῖς ἰσχυρὰ καὶ βέβαια μένειν τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὡρισμένα παρὰ τῆς σῆς θεοσεβείας· καὶ σύμψηφοι πάντες ἐσμὲν, καθῃρημένους ἔχοντες αὐτούς.

(4) Mansi, t. IV, p. 1338 sqq.

(5) Les actes de cette session ne nous sont pas parvenus intégralement

puis les passages des Pères qui avaient déjà été donnés dans la première séance lors de la condamnation de Nestorius. Le synode voulait se démontrer à lui-même que Nestorius avait faussement compris et faussement interprété le symbole de Nicée.

Charisius, clerc (économe) de l'église de Philadelphie, dit alors que deux prêtres de Constantinople, Anastasius et Photius, avaient donné des lettres de recommandation pour les évêques de Lydie, à un certain Jacques, et qu'ils avaient fait grand étalage de son orthodoxie ; mais que ce Jacques, étant venu à Philadelphie, avait aussitôt gagné quelques clercs et leur avait persuadé de signer une profession de foi nestorienne, au lieu du symbole de Nicée. Comme, précisément à cette époque, plusieurs quartodécimans de Lydie avaient voulu rentrer dans l'Église, on leur avait fait signer, au lieu du symbole de Nicée, un symbole hérétique. Lui Charisius s'étant opposé à tout cela, il avait été traité par les autres d'hérétique et on l'avait excommunié ; il était cependant tout à fait orthodoxe et il pouvait le prouver par son symbole qu'il présenta en effet. Ce symbole était, pour le sens, tout à fait identique au synode de Nicée et de Constantinople; les mots mêmes étaient à peu près les mêmes [1]. Il présenta aussi le symbole altéré auquel il avait fait allusion, et il est plus que probable que, sous un grand éclat de parole et sous un zèle simulé pour l'orthodoxie, cette pièce renfermait le fonds de l'hérésie de Nestorius, c'est-à-dire la doctrine de la séparation du Christ en le Logos et en un homme qui a été élu [2]. Ce symbole ainsi falsifié n'a pas été composé par Nestorius, mais bien par Théodore de Mopsueste [3]. Il avait été ensuite répandu par les nestoriens, et l'exemplaire, lu par Charisius au synode, avait été signé par beaucoup d'anciens quartodécimans et par quelques novatiens ; c'étaient presque exclusivement des laïques occupant différentes positions.

Dans le nombre se trouvait aussi un prêtre quartodéciman, nommé Patricius, qui n'avait pas pu écrire [4].

(dans Mansi, t. IV, p. 1342 sqq. — Hard. t. I, p. 1510 sqq.); mais nous en possédons plusieurs traductions latines et plusieurs extraits dans Mansi, t. V, p. 602 sqq. Les extraits qui nous ont été donnés par Marius Mercator dans sa traduction latine sont encore plus complets. *Ibid.* p. 686 sqq.

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1347. — Hard. t. I, p. 1515.

(2) Mansi, t. IV, p. 1347 sqq. — Hard. t. I, p. 1515 sqq.; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 143 ff. en partie dans la *Tübinger Theolog. Quartalschrift*, 1825, S. 242 ff.

(3) Vgl. Walch, *Ketzergesch.* Bd. V, S. 354.

(4) Mansi, t. IV, p. 1358. — Hard. t. I, p. 1523.

Le synode ordonna, sous la menace de l'excommunication et de la déposition, que l'on rejetât tout symbole autre que celui de Nicée, et en particulier celui qui avait été présenté par Charisius. On fit relire ensuite les extraits des écrits de Nestorius, qui avaient été déjà lus dans la dernière séance et tous ceux qui étaient présents, Cyrille en tête, terminèrent cette séance en signant les actes.

§ 141.

SEPTIEME SÉANCE. LETTRE CIRCULAIRE ET CANONS.

On ne peut déterminer d'une manière précise l'époque où se tint la septième et dernière séance. Les actes disent que ce fut le 31 août, mais Garnier [1], et après lui beaucoup de savants distingués, ont supposé qu'il y avait là une faute de copiste, et qu'il fallait lire le 31 juillet, par la raison que Jean, le nouveau fondé de pouvoirs de l'empereur, était déjà arrivé à Ephèse au commencement du mois d'août, et qu'il ne se tint plus de session après son arrivée [2]. Cette septième séance se tint de nouveau dans l'église de Sainte-Marie, et commença par la lecture d'une supplique remise par l'archevêque Rhéginus de Constantia en Chypre, et signé par lui et par deux autres évêques de Chypre, Zéno et Evagrius. Déjà, depuis quelque temps, les patriarches d'Antioche prétendaient avoir les droits de métropolitain supérieur sur les évêques de Chypre, et en particulier celui de faire les ordinations. Lors donc que le siége métropolitain de cette ville vint à vaquer, au moment de la convocation du synode d'Ephèse par la mort de Troïlus, le proconsul d'Antioche, qui était le *dux* Denys, défendit, sur la demande des patriarches d'Antioche, de choisir un nouvel archevêque jusqu'à ce que la question en litige fût complétement vidée par le synode. Si, contre toute attente, on venait à élire un évêque pour Constantia, cet évêque devait se rendre au synode d'Ephèse. —Les deux lettres en question du proconsul adressées, l'une au *præses* de Chypre, l'autre au clergé de Constantia, étaient jointes à la supplique et furent lues avec elles. Les évêques de

(1) Dans son éd. des *Œuvres de Marius Mercator*, préface à la *Pars secunda*, p. 729, éd. Migne.
(2) Dupin, *Nouv. Biblioth.* t. IV, p. 300. — Tillemont, *Mém.* t. XIV, p. 444, éd. Venise. — Fleury, *Hist. eccl.* l. XXV, § 57.— Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, t. XIII, p. 746. — Walch, *Ketzergesch.* Bd. V, S. 511 f.

Chypre n'avaient pas tenu compte de la défense qui leur avait été faite, et, dans leur synode provincial (comme d'habitude), ils avaient choisi pour archevêque ce Rhéginus et, pour expliquer leur conduite, ils disaient que les prétentions d'Antioche étaient *contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ Nicœnæ synodi* [1]. Nous avons déjà démontré, dans l'appendice du 1er vol. que, par *apostolici canones*, ils avaient en vue plusieurs canons qui n'étaient pas apostoliques ; pour ce qui concerne le concile de Nicée, ils font évidemment allusion au 4e canon qui dit : « Chaque évêque doit être institué par les évêques de la province. » Dans le débat qui s'éleva alors dans le synode d'Ephèse au sujet de la réclamation de ceux de Chypre, quelques-uns firent remarquer « qu'on ne devait pas oublier que le synode de Nicée avait simplement voulu sauvegarder les anciens droits des Églises, et que ceux d'Antioche, en particulier, devaient s'en souvenir [2]. C'était évidemment encore là une allusion au 6e canon de Nicée, et l'orateur voulait évidemment dire ceci : « Ce canon a confirmé au grand siége métropolitain, et en particulier à celui d'Antioche, les droits qu'ils avaient auparavant. La question doit donc être posée comme il suit : Comment se passaient les choses avant cette ordonnance? Les évêques d'Antioche avaient-ils le droit de sacrer les évêques de Chypre? » Aussi le synode demanda-t-il aux évêques de Chypre de prouver que les évêques d'Antioche n'avaient pas antérieurement possédé un pareil droit; alors l'un des évêques de Chypre, nommé Zénon, assura que l'ancien archevêque Troïlus, de même que tous ses prédécesseurs jusqu'aux temps apostoliques, avaient toujours été sacrés par les évêques de leur province et non par ceux d'Antioche. Le synode termina les débats par la conclusion suivante : que « les Églises de Chypre devaient continuer à jouir de leur indépendance et de leurs droits de sacrer leurs évêques (et de les élire); que le synode renouvelait, en général, toutes les libertés des provinces ecclésiastiques, et qu'il prohibait les empiétements dans les provinces étrangères [3]. »

Dans la même séance, le synode envoya une lettre circulaire à tous les évêques, les clercs et les laïques, portant en substance

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1465. — Hard. t. I, p. 1617.
(2) Mansi, t. IV, p. 1468. — Hard. t. I, p. 1620.
(3) Mansi, t. IV, p. 1466-1470. — Hard. t. I, p. 1617-1620. — Fuchs, a. a. O. S. 149-153. Quant à la discussion des évêques de Chypre, voyez Maassen, *der Primat des Bischofs von Rom* (la Primauté de l'évêque de Rome), S. 50 ff.

que le synode a rendu une sentence d'excommunication et de déposition contre Jean d'Antioche et ses partisans qui sont de nouveau nommés.

Après ce decret général viennent les six canons suivants :

CAN. I.

Εἴ τις ὁ μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας ἀποστατήσας τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου προσέθετο τῷ τῆς ἀποστασίας συνεδρίῳ ἢ μετὰ τοῦτο προστεθείη, ἢ τὰ Κελεστίου ἐφρόνησεν ἢ φρονήσῃ, οὗτος κατὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων διαπράττεσθαί τι οὐδαμῶς δύναται, πάσης ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας ἐντεῦθεν ἤδη ὑπὸ τῆς συνόδου ἐκβεβλημένος καὶ ἀνενέργητος ὑπάρχων· ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τοῖς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόποις καὶ τοῖς πέριξ μητροπολίταις τοῖς τὰ τῆς ὀρθοδοξίας φρονοῦσιν ὑποκείσεται, εἰς τὸ πάντῃ καὶ τοῦ βαθμοῦ τῆς ἐπισκοπῆς ἐκβληθῆναι.

« Le métropolitain qui abandonne ce saint et œcuménique synode, pour entrer dans cette assemblée d'apostats (c'est-à-dire dans le conciliabule), ou bien qui y entrera à l'avenir; ou encore, celui qui a partagé les opinions de Célestius ou qui les partagera à l'avenir (c'est-à-dire les opinions des pélagiens), ceux-là ont perdu toute juridiction sur les évêques de la province, et sont déjà exclus de toute communion et suspendus par le synode (en vertu de la sentence portée contre Jean et ses partisans). Les évêques de leur province et les métropolitains voisins qui sont orthodoxes doivent veiller à ce qu'ils soient complétement déposés de l'épiscopat. »

CAN. II.

Εἰ δέ τινες ἐπαρχιῶται ἐπίσκοποι ἀπελείφθησαν τῆς ἁγίας συνόδου καὶ τῇ ἀποστασίᾳ προσετέθησαν, ἢ προστεθῆναι πειραθεῖεν, ἢ καὶ ὑπογράψαντες τῇ Νεστορίου καθαιρέσει ἐπαλινδρόμησαν πρὸς τὸ τῆς ἀποστασίας συνέδριον, τούτους πάντῃ, κατὰ τὸ δόξαν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ, ἀλλοτρίους εἶναι τῆς ἱερωσύνης. καὶ τοῦ βαθμοῦ ἐκπίπτειν.

« Lorsque des évêques de la province (ἐπαρχιῶται, c'est-à-dire les évêques suffragants d'une province. Cf. Suiceri *Thesaurum*, s. h. v.) n'ont pas assisté au saint synode, ou ont passé du côté des apostats, (c'est-à-dire du côté de ceux d'Antioche), ou bien ont cherché à y passer, ou enfin ont signé la déposition de Nestorius, mais ont ensuite passé dans l'assemblée des apostats, ceux-là doivent être déposés de la sainte prêtrise et de leurs degrés (c'est-à-dire de leurs fonctions). »

CAN. III.

Εἰ δέ τινες καὶ τῶν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἢ χώρᾳ κληρικῶν ὑπὸ Νεστορίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ὄντων τῆς ἱερωσύνης ἐκωλύθησαν διὰ τὸ ὀρθῶς φρονεῖν, ἐδικαιώσαμεν καὶ τούτους τὸν ἴδιον ἀπολαβεῖν βαθμόν. Κοινῶς δὲ τοὺς τῇ ὀρθοδόξῳ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ συμφρονοῦντας κληρικοὺς κελεύομεν τοῖς ἀποστατήσασιν ἢ ἀφισταμένοις ἐπισκόποις μηδ' ὅλως ὑποκεῖσθαι κατὰ μηδένα τρόπον.

« Lorsque, dans une ville ou bien à la campagne, des clercs ont été déposés par Nestorius ou par ses partisans, à cause de leurs sentiments orthodoxes, ils doivent être réintégrés dans leurs fonctions.

En principe, tous les clercs restés fidèles au synode général et orthodoxe, ne doivent pas être subordonnés aux évêques qui ont apostasié ou bien qui le feront. »

CAN. IV.

Εἰ δέ τινες ἀποστατήσαιεν τῶν κληρικῶν καὶ τολμήσαιεν ἢ κατ' ἰδίαν ἢ δημοσίᾳ τὰ Νεστορίου ἢ τὰ Κελεστίου φρονῆσαι, καὶ τούτους εἶναι καθῃρημένους ὑπὸ τῆς ἁγίας συνόδου δεδικαίωται.

« Le synode décide que l'on doit aussi déposer les clercs qui apostasient, ou bien qui entretiennent publiquement ou secrètement des relations avec Nestorius ou Célestius. »

CAN. V.

Ὅσοι δὲ ἐπὶ ἀτόποις πράξεσι κατεκρίθησαν ὑπὸ τῆς ἁγίας συνόδου ἢ ὑπὸ τῶν οἰκείων ἐπισκόπων, καὶ τούτοις ἀκανονίστως κατὰ τὴν ἐν ἅπασιν ἀδιαφορίαν αὐτοῦ ὁ Νεστόριος καὶ οἱ τὰ αὐτοῦ φρονοῦντες ἀποδοῦναι ἐπειράθησαν ἢ πειραθεῖεν κοινωνίαν ἢ βαθμὸν, ἀνωφελήτους μένειν καὶ τούτους, καὶ εἶναι οὐδὲν ἧττον καθῃρημένους ἐδικαιώσαμεν.

« Quant à ceux qui ont été condamnés pour des actions coupables, qu'ils l'aient été soit par le saint synode, soit par leurs propres évêques, et auxquels Nestorius et ses partisans, agissant d'une manière opposée aux canons, et sans faire de distinction (entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas) [1], ont cherché ou chercheront à rendre leurs fonctions ou la communion, ils ne doivent retirer aucun profit de cela et ils demeureront déposés. »

CAN. VI.

Ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τινες βουληθεῖεν τὰ περὶ ἑκάστων πεπραγμένα ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῇ ἐν Ἐφέσῳ οἱῳδήποτε τρόπῳ παρασαλεύειν· ἡ ἁγία σύνοδος ὥρισεν, εἰ μὲν ἐπίσκοποι εἶεν ἢ κληρικοὶ, τοῦ οἰκείου παντελῶς ἀποπίπτειν βαθμοῦ· εἰ δὲ λαϊκοὶ, ἀκοινωνήτους ὑπάρχειν.

« En général, au sujet de tous ceux qui ont agi d'une manière quelconque contre un ordre du saint synode d'Ephèse, le synode décide que, s'ils sont évêques ou clercs, ils doivent perdre leurs charges, et, s'ils sont laïques, qu'ils seront excommuniés. »

Les actes ajoutent encore que ces canons furent signés de tous les évêques [2]. Si dans quelque *codex* on compte huit canons, cela vient de ce que l'on regarde comme formant le 7e canon, la résolution prise par le synode à l'occasion de la motion de Charisius; enfin on donne comme 8e canon le décret sur les évêques d'Egypte [3].

---

(1) C'est ainsi que ce passage est commenté par l'ancien scoliaste Zonare, dans Bevereg. *Synodicon*, t. I, p. 102.

(2) Mansi, t. IV, p. 1471 sqq. — Hard. t. I, p. 1622 sq. — Fuchs, a. a. O. S. 153 ff. — Bevereg. (*Synodicon*, t. II, Appendix, p. 103 sqq.) a commenté quelques-uns des canons d'Éphèse.

(3) Mansi, Hard. et Fuchs, ll. cc.

Nous remarquerons que Denys le Petit n'a pas inséré, dans sa collection, un seul des canons d'Ephèse ; cela vient peut-être de ce que ces canons n'avaient pas un intérêt général, mais n'étaient que des ordonnances particulières concernant le nestorianisme ou le pélagianisme [1].

§ 142.

AFFAIRES DE PAMPHILIE, DES MASSALIENS, DE CEUX DE LA THRACE ET DE L'ÉVÊCHÉ DE JÉRUSALEM.

Plusieurs documents qui sont parvenus jusqu'à nous, prouvent que le synode d'Ephèse s'occupa aussi de quelques affaires particulières, mais nous ne savons dans quelle séance il le fit. En tête de ces documents se trouve une lettre adressée, au sujet de l'évêque Eustatius, au synode provincial de Pamphilie; on ne sait si cet Eustatius était métropolitain de Pamphilie ou évêque d'Attalia [2], toujours est-il qu'il résigna ses fonctions parce qu'il ne pouvait pas remplir assez bien sa charge et tenir tête à ses adversaires. Les évêques de la province lui donnèrent pour successeur un certain Théodore; mais, du consentement de celui-ci, Eustatius demanda alors la permission de conserver le titre et les honneurs réservés aux évêques, et le synode le lui permit, tout en mettant pour restriction qu'il ne pourrait pas faire d'ordinations, ni célébrer en quelque endroit que ce fût le service divin, sans la permission de l'évêque du lieu[3].

Le second document dont il est ici question, est une décision prise au sujet des massaliens ou euchites. Les évêques de Pamphilie et de Licaonie, dans le district desquels se trouvaient ces hérétiques, présentèrent un décret qui les concernait et qui avait été rendu par un concile de Constantinople sous l'évêque Sisinnius. Le synode d'Ephèse approuva ce décret, de même que ce qui avait été décidé à ce sujet à Alexandrie. D'après cela, les

---

(1) Dom Ceillier, t. XIII, p. 751.
(2) Dans la suscription de la lettre synodale il a le titre de métropolitain, mais les deux métropoles de la Pamphilie, Perge et Side, étaient alors occupées par Vériniane et Amphilochius. (Voyez les suscriptions des évêques présents à Éphèse, dans Mansi, t. IV, p. 1214 et 1226. — Hard. t. I, p. 1423 et 1431.) Par contre, nous trouvons au nombre des Pères du synode d'Éphèse un Théodore d'Attalia, et Tillemont avait déjà présumé (note 55 sur S. Cyrille) qu'il devait être le successeur d'Eustatius.
(3) Mansi, t. IV, p. 1475. — Hard. t. I, p. 1626.

clercs qui avaient été jusqu'alors massaliens, mais qui anathématisaient maintenant ces erreurs, devaient rester dans le clergé; on devait, de même, donner la communion aux laïques, mais, dans le cas où ils se refuseraient à anathématiser ces erreurs, les clercs devaient être privés de leurs charges, de leurs honneurs et de la communion de l'Église, et les laïques devaient être anathématisés. En outre, on ne devait donner aucun couvent à ceux qui auparavant avaient été positivement massaliens (même dans le cas où ils se seraient convertis), afin que cette mauvaise herbe (qui grandissait de préférence dans les couvents) ne pût se propager plus longtemps. On condamna aussi un écrit de ces hérétiques, c'est-à-dire leur *Asceticon* [1].

Deux évêques de la Thrace, Euprepius de Byza (Bizya) et Cyrille de Cèle, donnèrent lieu à un troisième décret; ils demandaient protection contre leur métropolitain Fritilas d'Heraclée, passé du côté de Jean d'Antioche, et ils demandaient aussi qu'on leur permît, comme par le passé, d'avoir deux évêchés. Le synode accéda à cette double demande [2]. Nous savons enfin, par une lettre du pape Léon le Grand, que, dans ce même synode d'Ephèse, Juvénal de Jérusalem chercha d'une manière déloyale, et en produisant de faux documents, à se soustraire à la juridiction du métropolitain supérieur d'Antioche et à assurer à son siége le principat ecclésiastique sur la Palestine [3], mais que Cyrille d'Alexandrie s'était énergiquement opposé à ces intrigues, quoiqu'il fût intimement uni à Juvénal pour l'affaire principale qui intéressait le synode, c'est-à-dire pour la lutte contre Nestorius, et plus tard Cyrille fit sur cette affaire un rapport au pape [4].

§ 143.

LES DEUX PARTIS D'ÉPHÈSE EN APPELLENT A L'EMPEREUR.

Nous avons pu déjà remarquer que le synode a, à plusieurs reprises, décidé d'envoyer les actes de l'assemblée à l'empereur,

(1) MANSI, t. IV, p. 1477. — HARD. t. I, p. 1627. — Cf. TILLEMONT, t. XIV, not. 56 sur saint Cyrille.

(2) MANSI, t. IV, p. 1478. — HARD. t. I, p. 1628.

(3) Nous voyons par une lettre du député d'Antioche que Juvénal émettait aussi des prétentions sur la Phénicie et sur l'Arabie.

(4) Voyez sur cette question le commentaire que nous avons donné sur le 7e canon de Nicée, dans le 1er vol. Voyez aussi ce que nous avons dit alors sur l'étendue du patriarcat d'Antioche.

mais qu'il s'était aussi plaint, lorsque Palladius arriva à Éphèse, que le *comes* Candidien ne laissait pas parvenir leurs rapports à la cour. Les nestoriens commirent à Constantinople même d'autres illégalités du même genre, mais qui avaient cependant un caractère beaucoup plus grave. Ils occupèrent les routes des campagnes et les portes des villes, et ils visitaient tous les navires pour empêcher toute communication entre le synode et la capitale. Enfin, un mendiant put parvenir à remettre aux évêques et aux moines de Constantinople une lettre écrite par Cyrille (elle est maintenant perdue), et qu'il avait cachée dans un bâton creux; Cyrille dépeignait dans cette lettre l'oppression que Candidien et les Orientaux exerçaient à l'égard du synode, et il demandait à pouvoir envoyer des évêques comme ambassadeurs à Constantinople[1]. Profondément émus par cette lettre, les moines de Constantinople, ayant à leur tête leurs archimandrites et en particulier Dalmatius, se rendirent en chantant des hymnes et des psaumes devant la résidence impériale. Depuis quarante-huit ans, Dalmatius, qui se trouvait en grande réputation de sainteté, n'avait jamais, quelques instances que l'on eût faites, voulu quitter son couvent; mais alors il crut entendre une voix du Ciel qui lui ordonnait de sauver l'Église et son apparition subite fit en effet une profonde impression[2]. L'empereur laissa les archimandrites arriver jusqu'à lui, et pendant ce temps la multitude des moines et le peuple attendaient à la porte en chantant de saints cantiques. Les archimandrites lurent à l'empereur la lettre qu'ils avaient reçue d'Éphèse, et alors s'engagea le dialogue suivant. L'empereur dit : « S'il en est ainsi, quelques évêques du synode doivent venir me trouver pour m'exposer l'affaire. » Dalmatius répondit : « Nul d'entre eux ne peut venir jusqu'ici. » L'empereur : « Personne ne les en empêche. » Dalmatius : « Oui, ils en sont empêchés; ceux qui ont des sentiments nestoriens vont et viennent en toute liberté, mais pour ce qui concerne le saint synode, nul n'a le droit d'informer

(1) L'*Apolog. Dalmatii* prouve par le passage suivant que cette prière se trouvait aussi dans la lettre de Cyrille : τοῦτο οὖν ἐγένετο, ἵνα πεμφθῇ, καὶ ἔλθωσιν οἱ ἐρχόμενοι . . . οἱ ἁγιώτατοι ἐπίσκοποι, οἱ νῦν ἐρχόμενοι παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου. Mansi, t. IV, p. 1429. — Hard. t. I, p. 1588 sq.

(2) Antérieurement déjà, Dalmatius avait, ainsi qu'il le laisse voir lui-même, indiqué à l'empereur, lorsque celui-ci était venu le voir, dans quel sens il devait écrire à Éphèse. L'empereur parut au commencement vouloir suivre ces conseils, mais les intrigues le détournèrent ensuite de cette bonne résolution, et il écrivit ce que Palladius rapporta ensuite au synode.

Votre Piété de ce qu'il fait.» Il ajouta encore : « Aimes-tu mieux écouter six mille évêques (c'est-à-dire toute la chrétienté orthodoxe), ou bien un seul homme impie (Nestorius) ? » L'empereur accorda que les ambassadeurs du synode vinssent à Constantinople, et, en terminant, il pria les archimandrites d'intercéder pour lui auprès de Dieu.

En revenant du palais impérial, les archimandrites se rendirent avec les moines et le peuple dans l'Église du saint martyr Mocius, où Dalmatius monta sur l'ambon et fit connaître ce qui s'était passé. Tous les assistants s'écrièrent quand il eut fini : « Anathème à Nestorius[1] ! »

Faisant usage de l'autorisation impériale, peut-être même la devançant et avant qu'elle fût arrivée à Éphèse, le synode envoya à Constantinople Théopemptus de Cabasus et Daniel de Darnis, deux Égyptiens[2], avec une lettre de remercîments pour Dalmatius[3]. Jean et ses orientaux crurent à leur tour qu'il était utile de faire intercéder pour eux à la cour ; par respect pour les ordres de l'empereur, ils ne voulurent pas, ainsi qu'ils eurent du reste le soin de le déclarer[4], prendre pour députés des évêques, ainsi que les Égyptiens l'avaient fait; mais ils demandèrent au *comes* Irenée, cet ami si zélé de Nestorius, de se rendre, dans l'intérêt de leur cause, à Constantinople. Le *comes* accepta et reçut une lettre des schismatiques, dans laquelle ils informaient

---

(1) Les documents originaux se trouvent dans Mansi, t. IV, p. 1427 et 1430. — Hard. t. I, p. 1586 sqq. Quelques historiens ont voulu placer cet incident à une époque plus récente, lorsque Cyrille et Memnon avaient été déjà exilés, et que la situation était devenue encore plus critique pour le synode. Mais les pièces en question ne laissent pas le moins du monde soupçonner qu'ils eussent déjà été appréhendés au corps; et ce que Dalmatius demandait, c'est-à-dire que les ambassadeurs du synode vinssent à Constantinople, eut lieu à l'époque où Irénée se rendit à Constantinople et longtemps avant l'arrivée du *comes* Jean, de même que longtemps avant que l'on se fût emparé de Cyrille et de Memnon. Vgl. Walch, *Ketzergesch*, V, S. 522.

(2) Il est vrai que les noms de ces deux évêques ne sont positivement donnés nulle part, comme étant ceux des députés qui se rendirent à Constantinople, mais on peut le conclure de ce qu'ils avaient auparavant signé à Éphèse, et de ce qu'ils sont ensuite désignés comme étant à Constantinople.

(3) Dans Mansi, t. IV, p. 1258. — Hard. t. I, p. 1447. Il arrive souvent, mais à tort, que la lettre de Dalmatius que nous possédons encore et qui est adressée au synode (Mansi, t. IV, p. 1258, et Hard. p. 1446), est placée à cette époque. Elle est cependant plus récente, mais elle fait mention de services que Dalmatius avait, antérieurement déjà, rendus au synode.

(4) Dans Mansi, t. IV, p. 1374. — Hard. t. I, p. 1535.

l'empereur qu'il ne leur était pas permis de célébrer à Éphèse l'office divin, et comment, peu auparavant (après l'arrivée de Palladius), ils avaient été maltraités, lorsqu'ils avaient voulu entrer dans une église pour remercier Dieu de la lettre impériale qu'ils venaient de recevoir, et comment Cyrille et ses partisans se permettaient vis-à-vis d'eux toutes sortes de brutalites [1]. On demandait donc à l'empereur de prêter l'oreille à ce qu'Irénée lui rapporterait, car il lui indiquerait différents moyens de conjurer le mal qui les menaçait [2].

Comme, dans cette lettre, les schismatiques ne disent pas que le synode les a déjà suspendus et excommuniés, on peut en conclure qu'elle a été écrite entre la quatrième et la cinquième séance du synode (16 et 17 juillet), et par conséquent qu'Irénée s'est mis en route vers la mi-juillet.

Quand le synode eut, dans les deux séances dont nous avons déjà parlé, prononcé son jugement contre Jean d'Antioche et contre ses partisans, ceux-ci firent aussi sur ce point un rapport à l'empereur et l'expédièrent à Irénée, qui était déjà parti, afin qu'il le présentât également à la cour. Ils cherchèrent dans ce mémoire à démontrer la valeur du jugement qu'ils avaient porté contre Cyrille et Memnon, et, par contre, ils voulurent montrer que celui qui avait été prononcé contre eux par le synode, était sans raison et nul de plein droit; ils se plaignirent encore de la pression qu'on exerçait sur eux, et demandèrent à être appelés à Constantinople ou à Nicomédie (pour un nouveau synode), afin qu'on instruisît l'affaire d'une manière très-exacte. Dans ce cas (ainsi qu'il l'avait déjà demandé antérieurement) chaque métropolitain ne devait pas amener avec lui plus de deux évêques. Enfin ils demandaient que chacun signât le symbole de Nicée, qu'ils inséraient eux-mêmes en tête de leur lettre [3]; que personne n'y fît d'additions; que l'on n'appelât pas le Christ simplement un homme (ainsi que le faisait Nestorius), et que l'on ne déclarât pas la divinité du Christ

(1) Chaque parti se plaignait des mauvais traitements que l'autre lui infligeait; peut-être leurs plaintes réciproques étaient-elles également fondées; les fonctionnaires impériaux, qui faisaient cause commune avec les schismatiques, opprimaient le synode; mais, en revanche, le peuple d'Éphèse menaçait et molestait les schismatiques.

(2) Mansi, t. IV, p. 1390. — Hard. t. I, p. 1547.

(3) Dans notre exempl. la lettre de ceux d'Antioche n'a plus ce symbole de Nicée. Aussi, Garnier et d'autres ont-ils cru que ce document qui a été imprimé avec la suscription *de Schismaticis* dans Mansi, t. IV, p. 1375, et Hard. t. I, p. 1535, et qui contient le symbole de Nicée, n'était autrefois

capable de souffrir (ce que l'on reprochait à Cyrille d'avoir dit) : car l'une et l'autre assertion était également blasphématoire [1]. Les schismatiques s'adressèrent aussi par lettres à de hauts fonctionnaires, pour leur dépeindre ce qu'ils appelaient leur triste situation à Éphèse, de même que les mauvais traitements qu'ils prétendaient avoir eu à supporter. Ils demandaient à être appelés à Constantinople pour y tenir un nouveau concile [2].

A la même époque fut aussi écrite une lettre de Théodoret à l'évêque André de Samosate, que nous ne possédons plus qu'en latin, et dans laquelle il le félicite de ce que la maladie l'a empêché de se rendre à Éphèse. Il n'avait pas eu, de cette manière, à être témoin de la tyrannie et de ces calamités. L'Egyptien était en fureur contre Dieu, et la plus grande partie du peuple d'Israël (c'est-à-dire les chrétiens) était de son côté, ainsi que les Égyptiens, ceux de Palestine, ceux du Pont et de l'Asie, et l'Occident. Ceux qui avaient été déposés (Cyrille, etc.) célébraient le service divin et, au contraire, ceux qui avaient porté la sentence de déposition étaient relégués dans leurs maisons pour y gémir. Jamais comique n'avait décrit une situation aussi ridicule, jamais tragique n'avait écrit un drame aussi lamentable [3]. Les ambassadeurs du véritable synode arrivèrent à Constantinople trois jours avant Irénée, ainsi que celui-ci a soin de l'indiquer, et l'exposé qu'ils firent du véritable état des choses, impressionna profondément des personnages haut placés, des hommes d'État et des généraux; aussi regardèrent-ils comme parfaitement légale la condamnation portée par le synode contre Nestorius. C'est l'opinion qu'eut en particulier Scholasticus, le chambellan de l'empereur, par ce seul motif que Nestorius avait combattu à Éphèse l'expression de *Mère de Dieu* [4]. Après l'arrivée d'Irénée, il y eut beaucoup de

---

qu'un fragment de cette lettre écrit par ceux d'Antioche. Il n'en est cependant pas ainsi, ce document est évidemment plus récent : car il y est question de la troisième lettre de l'empereur qui fut apportée par le *comes* Jean.

(1) MANSI, t. IV, p. 1371 sq. — HARD. t. I, p. 1534 sq.

(2) Dans MANSI, t. IV, p. 1383-1386. — HARD. t. I, p. 1543. La seconde de ces deux lettres à Præpositus et à Scholasticus paraît avoir été écrite un peu plus tard et après l'arrivée du *comes* Jean, car elle fait mention de trois lettres de l'empereur.

(3) Dans THÉODORET. *Opp.* éd. Schulze, t. IV, p. 1335, et plus complète, t. V, p. 649. Voyez aussi les remarques dont Garnier a fait suivre cette lettre. *Ibid.* p. 368. En outre dans MANSI, t. V, p. 787, et t. IX, p. 793 ; et HARD. t. III, p. 136. Dans les actes du 5e concile gén. *Collat.* 5.

(4) Nestorius lui écrivit quelque temps après pour regagner ses bonnes grâces, et il lui expliqua dans quel sens il permettait d'appeler Marie, Mère

pourparlers, et l'on en arriva à cette conclusion qu'Irénée et les ambassadeurs du synode paraîtraient en même temps devant l'empereur et en présence des hauts fonctionnaires de l'État. Irénée assure qu'il ne put parvenir jusqu'au palais, sans courir le danger d'être jeté à la mer (tant le peuple était irrité contre les nestoriens); mais il se vante, par contre, d'avoir convaincu l'empereur de l'injustice commise par le synode et de la manière tout à fait illégale dont il s'était conduit, et de l'avoir décidé à déposer Cyrille et à infirmer ce que la majorité avait fait à Éphèse. Mais peu après arrivèrent à Constantinople Jean médecin et syncelle (secrétaire) de Cyrille, qui détruisit tout ce qu'Irénée avait fait et gagna de nouveau beaucoup de hauts employés. Les uns conseillèrent alors à l'empereur de confirmer les dépositions prononcées contre les deux partis : ainsi, d'un côté, celle de Nestorius, et de l'autre celle de Cyrille et de Memnon ; un second parti voulait au contraire que l'empereur n'approuvât aucune de ces dépositions, mais qu'il fît venir auprès de lui les évêques les plus distingués, pour faire une enquête sur ce qui s'était passé. Enfin on conseilla aussi à l'empereur d'envoyer à Éphèse des fondés de pouvoirs pour y rétablir la paix. Cette dernière proposition était celle qui souriait le plus à Irénée, parce qu'elle provenait de gens qui n'étaient pas favorables à Nestorius [1].

§ 144.

DÉCISION DE L'EMPEREUR. ON S'EMPARE DE CYRILLE, DE MEMNON ET DE NESTORIUS. EXTRÉMITÉ OU SE TROUVE RÉDUIT LE SYNODE.

L'empereur fit également usage du premier et du troisième conseil qui lui avaient été donnés. Il confirma en même temps la déposition de Nestorius, de Cyrille et de Memnon, et il envoya aussi un haut fonctionnaire, le *comes sacrorum*, c'est-à-dire le *comes sacrorum Largitionum* (le trésorier d'État), Jean, à Ephèse, pour publier cette sentence, et pour essayer de ramener la concorde dans les esprits. L'édit qui contient cette décision est adressé

---

de Dieu. Il donna en même temps des extraits de la doctrine professée par Cyrille, dans le but de prouver que Cyrille attribuait à la nature divine un commencement selon le temps, de même qu'une mort temporelle. Mansi, t. V, p. 777. — Hard. t. I, p. 1552.

(1) Mansi, t. IV, p. 1391 sqq. — Hard. t. I, p. 1547 sqq.

à tous les archevêques et aux évêques marquants qui avaient reçu antérieurement une invitation particulière pour se rendre au synode d'Éphèse; c'est probablement par une faute de la chancellerie que le nom d'Augustin se trouve parmi ceux de ces évêques, car il était mort depuis onze mois déjà (le 28 août 430) [1]. Le premier des évêques cités dans la suscription de l'édit est le pape Célestin, quoiqu'il n'assistât pas personnellement au concile d'Éphèse; les noms de Cyrille et de Memnon, de même que celui de Nestorius, sont, pour des motifs que l'on s'explique très-bien, passés sous silence. Il n'est pas possible de déterminer si Jean d'Antioche a été également nommé. On cite deux Jean, mais sans autre indication, et aucun des deux ne vient immédiatement après le pape Célestin, ce que l'ordre hiérarchique aurait cependant demandé s'il s'était agi de Jean d'Antioche. Mais il faut avouer aussi que dans cette suscription l'ordre n'est pas toujours observé d'une manière bien exacte; ainsi, Juvénal de Jérusalem se trouve à la dix-huitième place et après des évêques qui, bien certainement, devaient venir après lui. Cet argument perd donc toute sa force.

Il ne faut pas nous étonner que l'empereur ait confirmé la sentence de déposition portée contre Cyrille, car il était sans opinion personnelle sur la question théologique dont il s'agissait. Cela seul peut expliquer comment il a d'abord soutenu Nestorius, et plus tard Eutychès, qui était radicalement opposé au nestorianisme. Ceux d'Antioche qui, pour la plupart, étaient des hommes d'un grand mérite et d'une orthodoxie irréprochable, Théodoret de Cyrus par exemple, avaient fait tout ce qui dépendait d'eux pour faire croire que la doctrine de Cyrille était entachée d'apollinarisme et sa conduite injuste et passionnée. De même que son oncle Théophile avait, disait-il, poursuivi pour des motifs de haine personnelle S. Jean Chrysostome, ainsi Cyrille poursuivait Nestorius pour les mêmes motifs. Ils le représentaient comme un hérétique pour pouvoir mieux le perdre. — Les accusations de ce genre avaient fini par faire impression même sur l'esprit des théologiens orthodoxes, ainsi que nous le voyons par une lettre écrite à Cyrille par Isidore, abbé de Pelusium (près d'Alexandrie) [2]. Isidore y dit explicitement que ces plaintes pro-

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1395. — Hard. t. I, p. 1554; en allemand dans Fuchs, a. a. O. Thl. IV, S. 156 ff.
(2) Isidor. Pelus. lib. I, *epist.* 310, 323-370. — Baron. *ad annum* 431, n. 85. Mansi, t. V, p. 758, où se trouvent treize lettres d'Isidore.

viennent du parti d'Antioche à Éphèse. Il n'est pas surprenant que l'empereur Théodose II, qui n'a jamais fait preuve d'une grande force de caractère, se soit laissé induire en erreur, d'autant mieux que son commissaire Candidien était tout à fait du parti d'Antioche. Mais son édit présente encore un autre point de vue qui mérite d'attirer l'attention. A la manière des diplomates, il feint d'ignorer le véritable état des choses, c'est-à-dire les deux synodes qui se trouvent à Ephèse vis-à-vis l'un de l'autre, et il suppose que tous les évêques réunis dans cette ville ne forment qu'un seul synode qui a déposé également Nestorius, Cyrille et Memnon, et qui se trouve réuni pour ce qui concerne la foi, si bien qu'il ne s'agirait plus, d'après l'empereur, que d'apaiser quelques animosités particulières, et puis de se séparer en paix. C'est cette paix que l'empereur va recommander au synode, et, pour ne pas être seul à le faire, il envoie une lettre écrite dans le même sens que la sienne par Acacius, évêque de Bérée (maintenant Aleppo) en Syrie, âgé de plus de cent ans et jouissant de l'estime universelle; il n'avait pu venir en personne au synode, mais il voulait bien lui communiquer ses conseils et ses opinions.

Muni de cette lettre de l'empereur et de celle de l'évêque Acace, le nouveau commissaire Jean se rendit à Éphèse; il arriva, d'après l'opinion commune, dans le commencement du mois d'août [1]. On regarda son arrivée comme de mauvais augure pour la cause des orthodoxes, et Cyrille chercha dans un sermon prononcé probablement devant le synode, à tranquilliser les esprits. Il montra comment les persécutions exercées sur les justes finissaient par produire de bons résultats [2]. Dans la suscription de ce sermon on remarque qu'il fut prononcé par Cyrille avant qu'on s'emparât de lui, et que cette arrestation avait été faite par le *comes* Jean, qui avait ainsi raconté à l'empereur comment il s'était conduit à Éphèse : « Aussitôt après son arrivée à Éphèse, il avait salué tous les évêques qu'il avait vus, sans tenir compte du parti auquel ils appartenaient; il leur avait annoncé, de même qu'il avait fait

(1) Ainsi que nous l'avons vu, Irénée était arrivé à Constantinople vers le 20 du mois de juillet. Les négociations qui eurent lieu entre lui et ses adversaires, et qui se poursuivirent devant l'empereur, durèrent probablement jusqu'à la fin du mois de juillet; elles eurent pour résultat la mission confiée au *comes* Jean, et comme celui-ci se hâta extrêmement, mais fut cependant arrêté par diverses difficultés (Mansi, t. IV, p. 1397. — Hard. t. I, p. 1355), on peut présumer qu'il arriva à Éphèse dans les premiers jours du mois d'août.

(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1367 sqq.

annoncer aux absents (Cyrille et Memnon en particulier n'avaient pas paru), que tous devaient se réunir le lendemain dans sa maison. Il avait défini en même temps dans quel ordre ils devaient se présenter, afin qu'il n'y eût pas de conflit entre les partis, lorsqu'ils se rendraient à l'invitation. De très-bonne heure et presque à l'aurore, Nestorius et Jean d'Antioche étaient arrivés; peu après était venu Cyrille avec tous les autres évêques; Memnon seul avait fait défaut. Les partisans de Cyrille avaient demandé, dès le début, que l'on éloignât Nestorius, parce qu'il était déposé, et que, pour ce motif, on ne pouvait lire la sainte lettre (celle de l'empereur) en sa présence ou en présence des Orientaux (c'est-à-dire, de ceux d'Antioche). D'un autre côté, ceux d'Antioche avaient fait la même demande au sujet de Cyrille et de Memnon, parce qu'ils avaient prononcé contre eux une sentence de déposition, et il s'éleva alors une altercation très-vive et très-longue. Une partie de la journée s'étant écoulée dans ces disputes, le *comes* parvint par ses discours et en employant la force, ainsi qu'il dut l'avouer, et malgré la résistance du parti de Cyrille, à faire lire la lettre de l'empereur sans que Nestorius et Cyrille fussent présents, d'autant mieux que la lettre n'avait été adressée ni à l'un ni à l'autre. C'est ainsi que la déposition de Cyrille, de Nestorius et de Memnon avait été annoncée, et le parti d'Antioche l'avait accueillie favorablement et approuvée; les autres avaient, au contraire, regardé comme illégale la déposition de Cyrille et de Memnon. Pour éviter de nouvelles complications, le *comes* Candidien s'était chargé de la garde de Nestorius (maintenant prisonnier); il avait confié Cyrille au *comes* Jacques et envoyé des membres du tribunal, ainsi que le protodiacon d'Éphèse à Memnon qui était absent, pour lui annoncer sa déposition. Sur cela, Jean s'était rendu dans l'église pour y prier, et, ayant appris que Memnon se trouvait encore dans la cour épiscopale, il l'avait aussitôt mandé près de lui. A la question pourquoi il n'était pas venu le matin, il avait répondu d'une manière inconvenante. Il s'était ensuite rendu de lui-même dans la maison du *comes*, y avait été arrêté et remis à la garde du même *comes* Jacques. Enfin lui, Jean, s'était efforcé d'amener les évêques à des sentiments de paix et de conciliation; il continuerait à tenir cette ligne de conduite et informerait les empereurs de tout ce qui pourrait se présenter d'important [1].

(1) MANSI, t. IV, p, 1397 sq. et, avec un texte un peu différent, dans le t. V, p. 779. — HARD. t. I, p. 1555; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 158.

Nous savons par deux lettres de ceux d'Antioche, qui se hâtèrent d'annoncer triomphalement cela à leurs partisans, que Cyrille et Memnon, chacun à part, furent enfermés dans une prison et y furent gardés par un grand nombre de soldats [1]. Le synode orthodoxe écrivit alors une lettre très-ferme aux deux empereurs (d'Orient et d'Occident) et déclara que le décret publié par le *comes* Jean avait causé une grande consternation, et prouvait que l'on avait trompé, par des intrigues et des mensonges, l'empereur d'ordinaire si désireux de connaître la vérité. D'après l'exposé de l'édit impérial, ce serait le synode qui aurait prononcé contre Cyrille et Memnon la sentence de déposition ; ce n'était cependant pas le concile général, celui qui était en union avec le Siége romain et apostolique, avec tout l'Occident, toute l'Afrique et l'Illyrie, qui avait fait cela ; au contraire, il avait admiré le zèle de ces deux évêques pour la foi orthodoxe, et il était persuadé qu'ils avaient mérité à l'égard des hommes et à l'égard du Christ, le Seigneur, de magnifiques couronnes. Le synode n'avait déposé que Nestorius, le héros de la nouvelle hérésie de ceux qui adressaient leurs prières à un homme, et ils avaient donné connaissance de cette sentence à l'empereur. Ce qui avait aussi beaucoup attristé et ce qui ne pouvait s'expliquer que par une erreur, c'est que dans l'édit impérial les noms de Jean d'Antioche et de ses partisans, de même que ceux des célestins (pélagiens), étaient cités au nombre des évêques qui faisaient partie du synode, quoiqu'ils eussent été condamnés par le synode général ; on leur avait adressé, comme aux autres évêques, la *sacra* impériale.

On raconte ensuite comment ceux d'Antioche s'étaient conduits et comment ils s'étaient séparés du synode, en ajoutant qu'il était impossible de les recevoir dans la communion de l'Église, parce qu'ils n'avaient pas souscrit la déposition de Nestorius et qu'ils étaient ouvertement d'accord avec lui ; en outre, parce qu'ils étaient tombés sous le coup des canons, par leur effronterie contre les présidents du synode (c'est-à-dire par leur sentence contre Cyrille et Memnon), et enfin parce qu'ils avaient voulu tromper les empereurs et leur donner le change. Aussi le synode priait les empereurs de délivrer et de réintégrer Cyrille et Memnon, de veiller à ce que la foi provenant des Pères et qui avait été incul-

(1) Dans MANSI, t. V, p. 784 et 786. — HARD. t. I, p. 1559 et 1560.
(2) MANSI, t. IV, p. 1434. — HARD. t. I, p. 1591. — FUCHS, a. a. O. S. 161.

quée par le Saint-Esprit dans le cœur des empereurs, qui était exprimée dans les explications fournies par le synode contre Nestorius, fût conservée d'une manière inébranlable. Si les empereurs voulaient connaître d'une manière exacte ce qui s'était passé entre eux et ceux d'Antioche, ils n'avaient qu'à envoyer des commissaires sûrs [1]. Ce dernier sens est celui que présente le texte grec tel que nous l'avons actuellement; mais, d'après une remarque qui paraît fondée et qui a été émise par Tillemont, il faudrait ainsi expliquer cette phrase: « Si les empereurs voulaient savoir exactement ce qui s'est passé, ils devaient ordonner au synode d'envoyer (à Constantinople) des ambassadeurs de confiance » (τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ ἐπιτρέπειν ἐκπέμψαι, κ. τ. λ.), et cette conjecture s'appuie sur les raisons suivantes : Ce n'était pas la présence des commissaires impériaux à Éphèse qui pouvait arranger les affaires; c'était bien plutôt celle des envoyés du synode à Constantinople; aussi peut-on très-bien supposer que ce dernier point seulement a été demandé par le synode; quelque temps après l'empereur approuva, en effet, que le synode envoyât des députés, car, dans sa lettre aux empereurs (voy. plus bas p. 146), le synode dit explicitement que les empereurs avaient accédé à leur désir pour l'envoi des députés [2].

C'est à cause de cette permission, accordée au synode, que Cyrille adressa de la prison une lettre au clergé et au peuple de Constantinople, dans laquelle il assure que le *comes* Jean (ou mieux le décret impérial) a mal exposé le véritable état des choses[3], et a supposé faussement que le synode avait déposé Cyrille et Memnon. Aussi ce dernier s'était-il trouvé dans la nécessité d'adresser un nouveau rapport à l'empereur. Le commissaire impérial s'était donné beaucoup de peine pour réconcilier le synode avec Jean d'Antioche et ses partisans; mais cette réconciliation n'était cependant possible que lorsque ceux d'Antioche auraient retiré leurs décrets rendus au mépris des lois, se seraient présentés au synode comme des suppliants, et auraient anathématisé par écrit la doctrine de Nestorius. Pour arriver au même résultat par un autre chemin, le *comes* avait demandé au synode une profession de

(1) Dans Mansi,, t. IV, p. 1434. Hard. t. I, p. 1591. Fuchs, a. a. O. S. 161.
(2) Tillemont, *Mém.* t. XIV, n. 60 sur S. Cyrille.
(3) Walch suppose (*Ketzergesch.* t. V, 518) que Jean était accusé d'avoir envoyé à Éphèse de faux rapports à l'empereur; mais, Cyrille n'avait pas du tout cette intention, il avait en vue la *sacra* impériale, et il mettait poliment sur le compte de Jean ce qu'il avait à reprocher à cette lettre.

foi écrite pour la faire ensuite signer par ceux d'Antioche et, par conséquent, pour pouvoir déclarer : « J'ai réconcilié ceux qui étaient séparés. » Le synode n'avait pas accepté cette proposition par ce motif qu'il n'était pas là pour rendre compte de sa foi, mais pour affermir la foi qui vacillait, et l'empereur n'avait pas besoin de connaître leur foi, puisqu'elle lui était connue depuis son baptême. — Cyrille raconte encore que ceux d'Antioche ne s'entendaient pas entre eux pour savoir s'il fallait appeler Marie « Mère de Dieu : » car quelques-uns d'entre eux préféraient se laisser couper les mains plutôt que de signer cette formule. Il annonçait tout cela à ceux de Constantinople, et en particulier aux archimandrites, afin que le *comes* Jean ne pût pas, à son retour, faire de faux rapports et arriver à tromper les gens ; ceux de Constantinople devaient continuer à faire tous leurs efforts en faveur du synode ; car il y avait à Éphèse des évêques qu'il ne connaissait même pas et qui étaient prêts à marcher avec lui vers l'exil et à la mort. Lui-même se trouvait gardé par des soldats qui couchaient devant sa porte, et tout le synode se trouvait dans un profond état d'épuisement ; plusieurs de ses membres étaient morts, les autres étaient réduits à une telle misère qu'ils avaient dû vendre leurs bagages pour pouvoir vivre[1].

Le synode d'Éphèse adressa une autre lettre aux évêques et aux clercs présents à Constantinople [2]. Il y était dit qu'Éphèse était devenu pour le synode un cachot, dans lequel il se trouvait prisonnier depuis plus de trois mois (la lettre a dû, par conséquent, être écrite à la fin du mois d'août ou au commencement de septembre), de telle manière qu'il ne pouvait ni par eau ni par terre envoyer un messager à la cour ou ailleurs, et toutes les fois qu'on avait essayé d'en envoyer, ils avaient couru les plus grands dangers et avaient dû se déguiser sous toutes sortes de costumes. Les faux rapports qu'on adressait de tous côtés à l'empereur avaient occasionné cette surveillance si sévère. Les uns avaient accusé les évêques du synode d'avoir été la cause du différend ; les autres prétendaient que le synode avait déposé Cyrille et Memnon, et d'autres enfin avaient peut-être imaginé que le synode se trou-

(1) Mansi, t. IV, p. 1435. — Hard. t. I, p. 1593. — Fuchs, a. a. O. S. 162 La lettre de Memnon au clergé de Constantinople (Mansi, l. c. p. 1438. — Hard. l. c. p. 1595) est d'une époque antérieure et avait été déjà rédigée avant l'arrivée du *comes* Jean.

(2) Les noms de ces évêques ne sont pas indiqués ici comme ils le furent plus tard (voyez p. 403) ; peut-être ne connaissait-on pas encore ces noms à Éphèse.

vait en très-bons rapports avec le faux synode de ceux d'Antioche. C'était pour empêcher que tous ces mensonges fussent découverts qu'on avait surveillé d'une manière si rigoureuse le synode et qu'on lui avait fait une si rude guerre. Aussi les clercs de Constantinople devaient-ils se jeter aux pieds de l'empereur et lui tout dévoiler. La lettre indique ensuite ce que ceux de Constantinople doivent dire à l'empereur, c'est-à-dire que le synode n'avait pas le moins du monde déposé Cyrille et Memnon, qu'il les tenait, au contraire, en grand honneur et ne se séparerait jamais de leur communion, mais en revanche qu'il n'accepterait jamais d'être en communion avec le conciliabule, et cela pour des motifs qu'il avait déjà exposés à l'empereur, mais qu'il répétait ici pour le cas où la lettre synodale, vu l'état de blocus où se trouvait le synode, ne fût pas parvenue à la cour. A la fin, la lettre exhorte encore le clergé de Constantinople à demander à l'empereur, au nom de tout le synode, que Cyrille et Memnon soient remis en liberté et réintégrés, et que les évêques du synode soient également délivrés de leur prison, ou bien qu'on les renvoie chez eux, s'ils en sont dignes, ou bien que l'empereur les fasse venir devant lui, afin que tous ne meurent pas de maladie ou de tristesse. — Afin de ne pas rendre la lettre trop volumineuse, tous les évêques du synode ne l'avaient pas souscrite. Il n'y avait eu que les principaux membres de l'assemblée à le faire. (On se demande si ce fut Cyrille et Memnon, ou bien Juvénal et un autre métropolitain.) La lettre porte encore dans un post-scriptum : « Nous sommes ici décimés par la chaleur ; presque tous les jours on enterre l'un de nous; tous les esclaves sont épuisés, et il faut les renvoyer dans notre pays. Allez donc trouver l'empereur et faites-lui connaître la détresse du synode. Soyez, du reste, bien assurés que si on a résolu notre mort à tous, il n'arrivera cependant du côté du Christ que ce que nous aurons résolu [1]. »

Cette lettre se croisa, paraît-il, avec celle que les évêques présents à Constantinople adressèrent, le 13 août, aux membres du synode lui-même. Ils exprimaient dans cette lettre la vive part qu'ils prenaient aux malheurs du synode ; ils comprenaient, assuraient-ils, la nécessité où ils se trouvaient de paraître en personne à Ephèse, mais les routes par terre et par mer leur étaient également fermées.

(1) Dans Mansi, t. IV, p. 1443 sqq.— Hard. t. I, p. 1599 sqq. — Fuchs, a. a. O. S. 165.

Du reste, ils avaient à Constantinople servi la cause du synode, enflammé le zèle de beaucoup et fortifié les esprits dans leur attachement pour le synode. Ils demandaient à l'assemblée de leur faire savoir ce qu'ils avaient à faire et s'ils pouvaient se rendre à Ephèse pour partager les luttes et les souffrances des membres du synode [1].

La suscription de la réponse à cette lettre, par le synode, fait connaître les noms de ces évêques présents à Constantinople [2]; c'étaient : Eulalius, Eutréchius, Acacius, Chrysaphius, Jérémias, Théodule et Isaïas. Le synode leur fit connaître combien la part qu'ils prenaient à ses malheurs lui avait donné de consolation; il leur raconte ensuite ce qui s'est passé et le véritable état des choses, et il exhorte les évêques à rester à Constantinople, pour exposer à l'empereur ce qui en est, et aussi pour faire connaître au synode ce qui se passait à Constantinople.

Dans la crainte que les lettres adressées antérieurement à l'empereur ne lui fussent pas parvenues, le synode en fit faire des copies, qu'il ajouta à sa lettre aux évêques; il y joignit également un second rapport à l'empereur [3]. Dans le cas où les empereurs auraient reçu ces lettres, écrites antérieurement, les évêques devaient leur en rappeler le contenu; dans le cas contraire, les évêques devaient faire voir que l'on avait, grâce à diverses intrigues, empêché le synode de faire arriver la vérité jusqu'à lui [4].

Dans ce second rapport, le synode demandait avec instance à être enfin délivré de l'oppression qui pesait sur lui; il demandait également que l'on réintégrât ses chefs, Cyrille et Memnon, appuyant ses demandes sur un récit calme et détaillé de la séparation de ceux d'Antioche d'avec les autres évêques, et de l'union de ceux qui avaient des sentiments nestoriens avec Jean d'Antioche. La lettre se termine par cette remarque très-juste : si les empereurs ont approuvé, ainsi qu'ils l'ont fait, la déposition de Nestorius, il serait tout à fait inconséquent d'approuver éga-

(1) Mansi, t. IV, p. 1450. — Hard. t. I, p. 1603.

(2) Nous supposons que cette lettre du synode aux évêques est la seconde qu'il leur écrivit, et par conséquent qu'elle a été écrite après celle dont nous avons parlé, p. 403; mais le contraire pourrait aussi être vrai.

(3) Je crois devoir comprendre les mots du texte dans ce sens que le second rapport à l'empereur fut rédigé et envoyé dans les circonstances indiquées plus haut. Aussi me suis-je déterminé à donner à ce rapport une place chronologique autre que celle qui lui est ordinairement attribuée, par exemple par Walch, *Kertzergesch.* Bd. V, S. 519.

(4) Mansi, t. IV, p. 1450 sqq. — Hard. t. I, p. 1606.

lement ceux qui feraient la joie de Nestorius et ceux qui le vengeraient. La lettre fut signée par Juvénal de Jérusalem, qui, depuis l'emprisonnement de Cyrille, était président du synode [1].

Le dernier document publié par les orthodoxes à Éphèse est une courte lettre de Cyrille aux trois évêques Théopemptus, Potamon et Daniel, que le synode avait antérieurement envoyés à Constantinople. Elle portait en substance que diverses accusations avaient été dirigées contre lui; par exemple, qu'il avait amené avec lui des esclaves pour les bains, et des religieuses, et que Nestorius n'avait été déposé que par les intrigues de Cyrille et non par la volonté du synode. Mais, Dieu merci, le *comes* Jean avait reconnu la fausseté de ces accusations et avait puni les accusateurs. Du reste, il était toujours emprisonné par suite de la *sacra* impériale, et il ne savait même pas comment cela finirait; mais il devait remercier Dieu de ce qu'il avait été trouvé digne d'être chargé de chaînes à cause de son nom. De son côté, le synode n'avait pu, en aucune manière, être amené à entrer en communion avec ceux d'Antioche; il avait déclaré que jamais il ne le ferait, à moins que ceux-ci ne retirassent les décrets qu'ils avaient effrontément rendus contre les chefs du synode, et qu'ils ne professassent la vraie foi; car ils étaient toujours nestoriens, et c'était là le fond de tout le débat [2].

Sur ces entrefaites, le clergé de Constantinople avait remis à l'empereur Théodose le Jeune, et à son collègue dans l'empire, un mémoire rédigé en faveur du synode d'Éphèse. Le mémoire porte dès le commencement, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'au prince, et que, pour ce motif, c'est un devoir de parler sans crainte. On prouve ensuite que la déposition de Cyrille et de Memnon par ceux d'Antioche est tout à fait illégale, et on demande aux empereurs de réintégrer ces deux évêques d'un si grand mérite et de confirmer les décrets qui ont été rendus à Éphèse par une très-notable majorité (en opposition avec ceux d'Antioche). Si Cyrille, le guide (καθηγητὴς) du synode, s'est rendu coupable de quelque illégalité, il faut faire retomber cette illégalité sur tout le synode qui l'a approuvée, et, par conséquent, il faut infliger à tous les évêques les peines que l'on a infligées à Cyrille et à Memnon. Mais les pieux empereurs doivent cependant faire attention de ne pas couper

(1) Mansi, t. IV, p. 1441. — Hard. t. I, p. 1597.
(2) Mansi, t. IV, p. 1447. — Hard. t. I, p. 1601.

par morceaux cette Église qui les a allaités, et de ne pas renouveler le siècle des martyrs [1].

C'est probablement à cette époque qu'appartient aussi la courte lettre de Dalmatius au synode, dans laquelle il accuse réception de la lettre qui lui a été écrite, exprime toute la part qu'il prend à la mort de plusieurs membres du synode, et assure qu'il continuera à répondre, comme il l'avait fait jusque-là, au désir du synode [2]. Alypius, prêtre de l'église des Apôtres à Constantinople, écrivit une autre lettre à Cyrille, dans laquelle il le félicite au sujet de ses souffrances et le compare à Athanase [3]. Cyrille employa les loisirs que lui laissait la captivité à rédiger une explication de ses douze anathèmes qui avaient été si souvent incriminés [4].

§ 145.

SYMBOLE DE CEUX D'ANTIOCHE. AUTRES DOCUMENTS ÉMANANT D'EUX.

D'un autre côté, ceux d'Antioche firent tous leurs efforts pour gagner l'empereur à leur cause. Ils commencèrent par lui envoyer, par le *comes* Jean, une lettre qui était plus que polie, qui élève au dessus des nues le décret récent de l'empereur au sujet de la déposition de Cyrille, et qui, d'après eux, est de nature à rendre la paix à l'univers entier mis en désordre par l'égyptien (Cyrille), selon la coutume que celui-ci en avait. Après l'arrivée de cet édit, ils s'étaient hâtés de condamner les principes de Cyrille (c'est-à-dire ses anathèmes), également en contradiction avec la doctrine de l'Évangile et celle des apôtres, et dans laquelle il se vante d'avoir anathématisé tous les saints des siècles passés. Il était parvenu, grâce à l'ignorance des uns et à la maladie des autres, comme aussi grâce à ses intrigues et à sa ténacité, à obtenir que sa doctrine fût approuvée par un synode. Ainsi que l'avait écrit au synode Acace de Berée, c'étaient là des principes apollinaristes, et cet évêque qui était âgé de cent dix ans, et qui avait connu d'une manière si

(1) MANSI, t. IV, p. 1453. — HARD. t. I, p. 1607. — FUCHS, a. a. O. S. 166.
(2) MANSI, t. IV, p. 1258. — HARD. t. I, p. 1446. C'est certainement une erreur que de croire que Dalmatius avait alors seulement pris en main la cause du synode, et qu'il s'était rendu avec ses moines devant le palais impérial. Il parle lui-même des services qu'il avait antérieurement déjà rendus au synode.
(3) Dans MANSI, t. IV, p. 1463. — HARD. t. I, p. 1614.
(4) Dans MANSI, t. V, p. 1 sqq. et CYRILLI *Opp.* ed. Aubert, t. VI, p. 145 sqq.

exacte l'apollinarisme, méritait toute créance ; ils avaient donc, conjointement avec le *comes* Jean, prié les évêques qui avaient été trompés par Cyrille, et qui avaient souscrit ses principes, de déclarer qu'ils étaient faux et de signer avec eux le symbole de Nicée. Ils s'y étaient refusés, et alors eux-mêmes n'avaient eu d'autre parti à prendre que de confesser la vraie foi et de condamner, par une déclaration écrite, ces faux principes. Le symbole de Nicée n'avait pas besoin d'addition; mais comme les empereurs, de même que le *comes* Jean, avaient demandé une explication au sujet de la sainte Vierge Mère de Dieu, ils voulaient bien, quoique cela dépassât les forces humaines, s'expliquer sur ce point, après avoir invoqué le secours divin et pour se délivrer de leurs ennemis : «Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, véritablement Dieu, est véritablement homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps; que pour ce qui concerne la divinité, il est né (c'est-à-dire a été engendré) du Père avant tous les temps, et, pour ce qui concerne l'humanité, il est né d'une Vierge à la fin des jours, pour nous et pour notre salut; qu'il est de même substance que le Père sous le rapport de la divinité, et de même substance que nous sous le rapport de l'humanité : car les deux natures se trouvent unies l'une à l'autre (*unio facta est*), et c'est pour cela que nous ne professons qu'un seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils. A cause de cette union, qui est cependant exempte de tout mélange (*inconfusa unio*), nous confessons que la sainte Vierge est la Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe est devenu chair, et qu'en se faisant homme il s'est uni dès le moment de la conception au temple (à l'humanité), qu'il a pris d'elle (c'est-à-dire de la sainte Vierge) [1]. »

Ils demandent aux empereurs de continuer à protéger la religion mise en péril par les principes des Égyptiens, et d'exiger de tous les évêques qu'ils rejettent les principes de Cyrille, et de signer, sans y rien changer, le symbole de Nicée; car, sans la condamnation de ces principes, il ne pouvait y avoir de paix dans l'Église [2].

Cette lettre eut un double résultat : elle fit tort à Cyrille en fai-

---

(1) Voyez plus bas, § 155, où ce synode reparaît et où se trouve aussi le texte grec original.

(2) Dans Mansi, t. V, p. 781 sqq. — Hard. t. I, p. 1557. — Fuchs, a. a. O. S. 168 ff.

sant voir de l'apollinarisme là où il n'y en avait pas, et, d'un autre côté, elle tendait à faire voir que les accusations de nestorianisme portées par Cyrille et ses amis contre ceux d'Antioche étaient sans fondement : car la formule qu'ils présentèrent pouvait s'expliquer dans un sens tout à fait orthodoxe, et fut plus tard approuvée par Cyrille lui-même. Dans cette lettre, ceux d'Antioche avaient cependant passé sous silence un point sur lequel tous les membres de leur parti ne se seraient pas entendus pour signer cette formule; c'est ce que nous voyons par une lettre de l'évêque Alexandre d'Hiérapolis, qui se prononce très-explicitement pour Nestorius et contre le θεοτόκος et la formule de ceux d'Antioche; il va même jusqu'à accuser ceux-ci de mensonge et de perfidie, puisque l'empereur ne demandait pas une telle déclaration et qu'ils avaient trahi l'orthodoxe Nestorius [1].

On voit par là que Cyrille pouvait, avec raison, accuser de nestorianisme quelques-uns de ceux d'Antioche; mais, d'un autre côté, qu'il ne pouvait porter cette accusation que contre quelques-uns d'entre eux, et qu'il était tout à fait dans la vérité quand il prétendait, ainsi que nous l'avons vu plus haut, que ceux d'Antioche étaient entre eux en discussion, au sujet du θεοτόκος.

Dans cette même lettre aux empereurs, ceux d'Antioche rappellent un document qu'ils avaient rédigé après l'arrivée du *comes* Jean, et, dans lequel ils avaient d'un côté renouvelé le symbole de Nicée et d'un autre côté rejeté par une déclaration écrite les douze principes de Cyrille. Il m'a semblé reconnaître ce document, auquel il est fait ici allusion, dans une pièce qui est ordinairement supposée antérieure, mais qui a été bien certainement redigée après l'arrivée du *comes* Jean, puisqu'il y est question de *trois* édits adressés au synode par les empereurs. C'est la déclaration synodale mentionnée § 143, et qui a été signée par Jean d'Antioche et par tous ses partisans avec la suscription *de schismaticis* [2].

Le conciliabule de ceux d'Antioche à Éphèse envoya une troisième lettre au clergé, aux moines et au peuple d'Antioche, dans laquelle il raconte, non sans s'adresser à lui-même beaucoup d'éloges, ce qui s'était passé, tout en remarquant que Cyrille et Memnon, quoique dans une rigoureuse captivité, ne changeaient cependant pas de sentiments et continuaient par désespoir à

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 874.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1375. — Hard. t. I, p. 1535.

mettre le désordre partout. Ils ne s'étaient inquiétés en aucune façon de l'excommunication prononcée contre eux et avaient continué à exercer les fonctions ecclésiastiques. Aussi, conformément à une règle de l'Église (le canon 4 du synode d'Antioche de l'année 341), ne pouvaient-ils plus être réintégrés. Ils le savaient très-bien, et c'est pour cela qu'ils cherchaient à perpétuer le désordre dans l'Église. On pouvait à Antioche avoir bon espoir, remercier Dieu de ce qui s'était fait, prier pour les égarés, prêcher contre la doctrine impie de Cyrille et livrer aux juges tous ceux qui voudraient la propager [1].

Le faux synode s'adressa de nouveau à Acacius, le vieil évêque de Berée, l'assurant de son zèle contre l'apollinarisme et lui faisant connaître que ceux qui avaient été trompés par Cyrille ne voulaient pas encore obéir aux ordres de l'empereur et rejeter leurs faux principes. Pour eux, ils avaient à grand'peine rédigé une réfutation détaillée de ces principes, et avaient invité leurs adversaires à une discussion sur ces doctrines. Mais ils n'avaient pas répondu à cette invitation et continuaient à mettre partout le désordre et à envoyer dans toutes les villes et les provinces des lettres mensongères pleines d'accusations contre ceux d'Antioche; ils ne pouvaient cependant par là tromper que les simples; tous les autres savaient que ce qui vient de clercs déposés est sans valeur. Quant à ces clercs, ils étaient déposés à tout jamais, parce que, après leur excommunication, ils avaient continué à remplir leurs fonctions ecclésiastiques; pour ce qui était de Cyrille et Memnon, ils étaient surveillés de très-près dans leur prison et entourés, jour et nuit, de soldats. Acace pouvait remercier Dieu et prier pour ceux qui étaient dans l'erreur, afin que ces derniers revinssent à l'antique foi [2].

§ 146.

L'EMPEREUR APPELLE A LUI LES DÉPUTÉS DES DEUX PARTIS.

Les efforts de Dalmatius et des évêques présents à Constantinople ne furent pas sans heureux résultats et, dans la lettre que nous avons mentionnée page 403, ces évêques faisaient connaître au synode d'Éphèse que, d'après un bruit répandu, l'empereur serait arrivé à de meilleurs sentiments, au sujet du véritable

(1) Mansi, t. V, p. 784. — Hard. t. I, p. 1559.
(2) Mansi, t. V, p. 785. — Hard. t. I, p. 1560.

concile[1]. On ne sait comment s'est produit ce changement graduel dans les idées de l'empereur ; nous savons seulement que Théodose accéda alors à la demande du synode et résolut d'entendre les députés des deux partis. Baronius suppose que la défaite de son général Aspar, dans la guerre en Afrique contre les Vandales, avait profondément impressionné et converti l'empereur ; mais Tillemont remarque, avec beaucoup de raison, que Théodose n'avait pas agi comme il l'avait fait jusque-là, par mauvaise volonté, mais simplement par ignorance, et, par conséquent, qu'il ne pouvait guère voir dans le malheur une punition de Dieu ; en outre, que cette défaite n'avait pas eu lieu avant la fin du mois d'août et qu'on n'avait pu en connaître si rapidement le résultat à Constantinople[2].

Le décret par lequel l'empereur cita devant lui huit orateurs des deux partis, n'est pas parvenu jusqu'à nous, et nous ne le connaissons que par les résultats qu'il produisit et par la lettre écrite, pour y répondre par chacun des deux partis. Le *comes* Jean en donna connaissance aux uns comme aux autres, et chaque parti se hâta de choisir ses fondés de pouvoir. Du côté des catholiques, on choisit Philippe, prêtre romain et légat du pape, de même que les évêques Arcadius (également légat du pape), Juvénal (de Jérusalem), Flavius (de Philippi), Firmus (de Césarée en Cappadoce), Théodot (d'Ancyre), Acacius (de Mélitène) et Euoptius (de Ptolemaïs en Afrique)[3]. Cyrille aurait volontiers fait partie de cette ambassade pour pouvoir se justifier de toutes les accusations portées contre tui; mais il dut, ainsi que Memnon, rester en prison. Du côté de ceux d'Antioche, on choisit Jean d'Antioche, Jean de Damas, Himerius de Nicomédie, Paulus d'Emisa, Maca-

---

(1) C'est ce que dit le texte grec : Χρηστὰ τὰ παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου Βασιλέως ἡμῖν ἀγγέλλεται, où ἡμῖν ajouté à ἀγγέλλεται signifie: *Il vient à notre connaissance*. La traduction latine a modifié ce sens : *Imperator meliora de nobis cogitare dicitur*. MANSI, t. IV, p. 1450. — HARD. t. I, p. 1603.

(2) BARONIUS *ad annum* 431, n. 137 sqq. — TILLEMONT, *Mém*. t. XIV, n. 61 sur S. Cyrille.

(3) Il est assez surprenant que, dans le document synodal ayant trait à ce choix (dans MANSI, t. IV, p. 1458; HARD. t. I, p. 1610), le prêtre romain Philippe se trouve nommé *primo loco*, et avant les autres légats du pape qui étaient cependant évêques, et avant Juvénal, etc. Pierre de Marca (*de Concordia*, lib. V, c. 4, § 8) croit que c'est là une faute de copiste ; mais Tillemont a montré la faiblesse de cet argument sans émettre un autre avis (*Mémoires*, t. XIV, p. 471). Il suffira de rappeler que Philippe se trouve dans d'autres documents également *primo loco* ; nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer; mais, dans la pièce dont nous aurons bientôt à parler, il se trouve *ultimo loco*.

rius de Laodicée, Apringius de Chalcis, Théodoret de Cyrus, et Helladius de Ptolémaïs (Phénicie) [1].

Les instructions données par le synode orthodoxe à ses députés peuvent se traduire ainsi qu'il suit : « Les pieux empereurs ayant permis, au nom de l'univers entier qui est représenté par le synode et qui combat pour la foi orthodoxe, d'envoyer une députation à Constantinople, dans l'intérêt de l'orthodoxie et des deux saints évêques Cyrille et Memnon, nous vous avons confié cette mission et voici nos instructions pour la remplir. Vous devez, avant tout, refuser toute communion avec Jean d'Antioche et avec son concile d'apostats, parce qu'ils n'ont pas voulu s'unir à nous pour déposer Nestorius ; parce que, jusqu'à son départ, ils n'ont cessé d'être ses patrons, parce qu'ils ont osé, en opposition ouverte avec les canons, déposer Cyrille et Memnon, et surtout parce que, jusqu'à ce jour, ils ont constamment défendu les principes de Nestorius : plusieurs d'entre eux ont été ainsi déposés et sont célestins (pélagiens); et enfin, parce qu'ils n'ont pas rougi de présenter calomnieusement comme hérétique le synode de l'univers entier. Si l'empereur vous fait des instances sur ce point (comme il faut toujours lui obéir autant que possible), vous devez promettre d'accepter la communion de ceux d'Antioche, à la condition qu'ils signeront la déposition de Nestorius, qu'ils demanderont par écrit pardon au synode, au sujet de Cyrille et de Memnon, à la condition surtout qu'ils anathématiseront les erreurs de Nestorius, qu'ils condamneront ses partisans et uniront leurs efforts à ceux du synode pour que Cyrille et Memnon soient réintégrés. Du reste, les députés ne devraient rien faire sans en avertir le synode ; car une réconciliation complète avec ceux d'Antioche ne pourrait avoir lieu sans l'assentiment du synode ; ils ne pourraient entrer de fait en communion avec ceux d'Antioche avant que le synode eût de nouveau ses chefs (Cyrille et Memnon). Si les députés venaient d'une manière ou d'une autre à agir contre ces ordres, le synode n'hésiterait pas à les excommunier et ne confirmerait pas ce qu'ils auraient fait. Cette pièce est signée de l'évêque Berinianus de Perga, qui probablement était le plus ancien des métropolitains et exerçait (Juvénal faisant partie de la députation) les fonctions de président [2].

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1399. — Hard. t. I, p. 1562.
(2) Mansi, t. IV, p. 1457 sqq. — Hard. t. I, p. 1609 sqq. — Fuchs, a. a. O. S. 172 f.

Le synode donna à ses députés la lettre suivante pour les empereurs : « Ils avaient enfin répondu à la prière du synode et avaient permis, par l'entremise du *comes* Jean, d'envoyer des députés. Le synode leur adressait pour ces motifs ses remercîments et avait choisi pour ses députés Arcadius, etc. (le prêtre romain Philippus se trouve ici nommé *ultimo loco*); il priait les empereurs de les accueillir d'une manière favorable et de les écouter. Il voulait aussi raconter dans cette lettre ce qui avait été pour eux un si grand sujet de souffrance. La lettre rapporte donc comment Nestorius avait été invité, seize jours après le terme fixé, et n'avait pas paru, comment Jean d'Antioche et ses partisans s'étaient conduits, comment Cyrille et Memnon avaient été déposés, et enfin comment on avait trompé l'empereur par de faux rapports et ce que l'empereur avait fait dans ces circonstances. Le synode baisait, et par sa lettre et par ses députés, les genoux de l'empereur, et demandait instamment que la sentence extorquée contre Cyrille et Memnon fût infirmée et que l'assemblée retrouvât ses chefs : car ces chefs étaient complétement orthodoxes; tout le synode partageait leur foi, ainsi qu'il l'avait déclaré par écrit. Il regardait l'emprisonnement de ses chefs comme celui de tous les évêques, et il priait les empereurs de les délivrer de leur emprisonnement [1] ».

Ceux d'Antioche ne manquèrent pas non plus de donner des instructions écrites aux députés qu'ils avaient choisis ; ces instructions étaient rédiquées d'une manière assez vague sur les droits et les devoirs de ces députés, et le conciliabule se réservait le droit de ratifier tout ce qui serait fait. Le conciliabule était prêt à tout approuver, pourvu que l'on rejetât les principes hérétiques de Cyrille. — Le parti d'Antioche tout entier, Alexandre d'Hiéropolis et Dorothée de Marcianopolis en tête, signèrent ces pleins pouvoirs [2].

§ 147.

LES DÉPUTÉS DES DEUX PARTIS SONT ASSIGNÉS A CHALCÉDOINE.

Nous voyons par une courte lettre datée du 11 gorpieus, c'est-à-dire 11 septembre 431 [3], que l'empereur Théodose avait, sur

(1) Mansi, t. IV, p. 1462; t. V, p. 651. — Hard. t. I, p. 1611.
(2) Dans Mansi, t. IV, p. 1399; t. V, p. 791. — Hard. t. I, p. 1562. — Fuchs, a. a. O. S, 174.
(3) Le mois syriaque gorpieus est tout à fait identique au mois de

ces entrefaites, changé de plan et avait ordonné aux députés de se rendre, non plus à Constantinople, mais à Chalcédoine (vis-à-vis de Constantinople, et sur l'autre rive du Bosphore), et de l'attendre dans cette ville. Les agitations des moines de Constantinople lui avaient fait prendre, au dire de ceux d'Antioche, ce parti.

Cette même lettre nous apprend que, huit jours auparavant, Nestorius avait reçu ordre de quitter Ephèse et de se retirer dans le couvent où il était autrefois moine (voy. plus loin, p. 414). Les députés d'Antioche se plaignaient de cette mesure, parce qu'elle pouvait paraître une confirmation de la sentence injuste prononcée contre Nestorius. Ils déclaraient aussitôt après qu'ils étaient prêts à combattre pour la foi jusqu'au sang, et que ce jour-là, c'est-à-dire le 11 du mois de gorpieus, ils attendaient l'empereur, qui voulait se rendre à Rufinianum, faubourg de Chalcédoine. Enfin, ils se recommandaient aux prières des leurs, pour lesquels ils souhaitaient la fermeté dans la foi, et ils terminaient en annonçant qu'Himérius (évêque de Nicomédie et l'un des députés de ceux d'Antioche qui étaient restés malades en route) n'était pas encore arrivé [1].

Nous apprenons de même que Nestorius avait reçu ordre de quitter Ephèse, dans l'intervalle qui s'écoula entre le départ des députés des deux partis et leur arrivée à Chalcédoine. Nous possédons encore l'édit, un peu mutilé, cependant, qui lui annonça cet ordre, il venait probablement du préfet du prétoire Antiochus, mais, selon la coutume ordinaire, il avait été donné au nom de tous les préfets. Il est laconique, mais poli, redigé en termes précis. On annonce à Nestorius que, puisqu'il avait lui-même émis le désir de quitter Ephèse (pour se rendre dans son ancien couvent) [2], on lui avait donné une escorte qui devait le servir pendant son voyage, et qu'il pouvait choisir la route qui lui plaisait le mieux, celle de mer ou celle de terre ; car ces officiers avaient reçu ordre de l'accompagner jusqu'à son couvent (le couvent de Saint-Eupré-

---

septembre des Romains. Vgl. Ideler, *Lehrbuch der Chronol.* 1831. S. 180 f. Peteau a aussi émis ce sentiment, mais Usher et d'autres ont pensé que le mois de gorpieus commençait avec le 25 août, et par conséquent que le 11 gorpieus correspondait au 4 septembre. Cfr. Tillemont, l. c. not. 63 sur S. Cyrille.

(1) Hard. t. I, p. 1568. — Mansi, t. IV, p. 1406, et mieux encore dans le t. V, p. 794, avec les notes de Baluze, *ibid.*

(2) Il demanda la permission de s'y rendre lorsque l'empereur convoqua les députés, et qu'il vit sa cause complétement perdue. Evagrius, I, 7.

pius à Antioche). A la fin, on lui souhaite toute sorte de biens dans la nouvelle vie qu'il allait mener, et on ajoute qu'à cause de sa sagesse, ce n'était pas la peine de lui adresser des consolations [1].

Nestorius répondit [2] qu'il avait reçu la lettre du préfet par laquelle l'empereur le sommait de se rendre dans son couvent. Il acceptait cela avec remercîments : car, à ses yeux, rien n'était plus honorable que d'être disgracié pour la cause de la religion. Il demandait donc au préfet de s'employer auprès de l'empereur pour que l'on publiât dans toutes les églises des édits impériaux portant condamnation de la fausse doctrine (des babillages) de Cyrille, afin de ne pas scandaliser les simples.

En portant notre attention sur les députés des deux partis et sur les efforts qu'ils firent chacun de leur côté, nous devons malheureusement constater tout d'abord la grande pénurie des documents originaux : car nous ne possédons pas une seule pièce du côté des députés orthodoxes; nous ne possédons, à leur sujet, qu'un renseignement contemporain très-laconique. Les documents qui concernent ceux d'Antioche et l'empereur sont aussi trop peu considérables pour que nous puissions nous rendre compte du détail des négociations qui eurent lieu à Chalcédoine. Nous croyons devoir disposer dans l'ordre chronologique suivant le peu que nous savons sur ce point. Nous trouvons d'abord une courte lettre des députés de ceux d'Antioche à leurs commettants, dans laquelle ils annoncent l'arrivée de l'empereur pour le 11 gorpieus (11 septembre 431). Quelques jours plus tard, ils envoyèrent de nouveau une courte lettre à ceux de leur parti, à Ephèse, et ils y parlèrent de la première négociation qui avait eu lieu à Chalcédoine, en présence de l'empereur. Ils manifestent la plus grande joie de ce que l'empereur a reçu très-favorablement leurs discours, et de ce qu'ils l'ont remporté sur leurs adversaires. Ce que ces derniers avaient lu, avait produit mauvais effet. Ils avaient constamment porté leur Cyrille jusqu'aux nues, et avaient demandé qu'il parût lui-même pour exposer son affaire. Ils n'avaient pu cependant l'obtenir, et l'on avait surtout insisté pour que l'on s'occupât de la foi et que l'on confirmât la doctrine des saints Pères; en outre, eux (ceux d'An-

(1) Mansi, t. V, p. 792. — Hard. t. I, p. 1631.
(2) *Epistola Nestorii ad eumdem præfectum prætorium Antiochenum* (pour *Antiochium*), dans Mansi, t. V, p. 793, et Hard. t. I, p. 1631.

tioche) avaient réfuté Acace de Mélitène, ami de Cyrille, parce qu'il avait soutenu que la divinité pouvait souffrir. L'empereur avait manifesté d'une manière si brusque son mécontentement au sujet de ces blasphèmes, que son manteau de pourpre était tombé. Tout le sénat partageait ce mécontentement. L'empereur avait ordonné, en dernier lieu, que chaque parti exposât, par écrit, sa foi, et qu'on lui remît ensuite ce document. Ils avaient répondu qu'ils ne pouvaient donner d'autre profession de foi que celle du concile de Nicée, et cette réponse avait aussi pleinement satisfait l'empereur. Tout Constantinople venait vers eux, pour les prier de combattre vaillamment en faveur de la foi. Enfin, ils envoyaient, avec leur lettre, deux exemplaires de la profession de foi de Nicée destinés à l'empereur, afin que le conciliabule pût également les contresigner [1]. Le parti d'Antioche qui se trouvait à Ephèse se réjouit fort de ces bonnes nouvelles; ils renvoyèrent à leurs députés les deux exemplaires en question après les avoir signés, et, dans la réponse qu'ils firent, ils assurèrent les députés qu'ils aimeraient mieux mourir que d'accepter une seule des propositions hérétiques de Cyrille. Ces propositions étant hérétiques, toutes les sentences de déposition prononcées par ceux qui les professaient étaient de plein droit nulles et sans valeur. (Ils avaient en vue Nestorius, ainsi que le prouve la lettre suivante.) On comptait sur les députés, pour obtenir de l'empereur que ces chapitres (c'est-à-dire, les anathèmes) de Cyrille fussent rejetés et que les sentences de déposition fussent infirmées, et on leur envoyait un exemplaire de l'explication donnée par Cyrille sur ces anathèmes, afin qu'il leur fût plus facile de démontrer son impiété [2].

Cette lettre était signée par quarante-deux membres du parti d'Antioche, Tranquillinus d'Antioche en Pisidie à leur tête [3]. Ils envoyèrent en même temps une lettre à l'empereur, dans laquelle ils le remerciaient pour le bon accueil qu'il avait fait à leurs députés; ils exaltaient le zèle de l'empereur pour la foi et intercédaient en faveur de Nestorius, sans cependant le nommer et en

(1) Nous ne possédons plus le texte grec original de cette lettre, mais nous en avons encore deux traductions latines qui ne diffèrent pas notablement l'une de l'autre. Dans Mansi, t. IV, p. 1411, et t. V, p. 795. La première se trouve aussi dans Hard. t. I, p. 1572. — Vgl. Fuchs, a. a O. S. 179.
(2) Dans Hard. t. I, p. 1577, et Mansi, t. IV, p. 1417, et dans le *Synodicon*, ibid. t. V, p. 795-797.
(3) Ces signatures ne se trouvent que dans l'une des deux traductions. Mansi, t. V, p. 797, et Hard. t. I, p. 1578.

alléguant que sa déposition, ayant été prononcée par le parti hérétique de Cyrille, était nulle de plein droit. (*Nos humillime supplicantes Pietas Vestra suscipiat pro illa persona, cui præjudicium factum est ab eis qui hæretica Cyrilli Alexandrini capitula susceperunt* [1].) Lorsque l'empereur avait prononcé contre Nestorius, de même que contre Cyrille et Memnon, la sentence de déposition, ils avaient gardé un silence pusillanime, louant au contraire la sagesse de l'empereur, et ils s'étaient séparés complétement de Nestorius, ainsi que le leur reprocha amèrement l'un des leurs, Alexandre d'Hiérapolis (p. 407) ; mais maintenant ils crurent le moment venu de jeter le masque et de plaider de nouveau la cause de Nestorius. Ils se firent cependant illusion, et leurs espérances ne se réalisèrent sur aucun point. Après cette première conférence tenue à Chalcédoine et mentionnée par les députés de ceux d'Antioche, il se tint encore quatre autres sessions ou conférences en faveur de l'empereur, sur le détail desquelles nous sommes sans renseignements. On peut, tout au plus, présumer que deux petits fragments de Théodoret [2], qui sont dirigés contre les partisans de Cyrille, font partie des discours qu'il prononça dans ces séances. Toutes les autres sources originales n'ont trait qu'à ce qui se passa lorsqu'elles étaient déjà terminées: ainsi la lettre des députés de ceux d'Antioche à Rufus archevêque de Thessalonique, qui avait engagé par lettre Julien, évêque de Sardique et membre du conciliabule[3], à ne rien ajouter au symbole de Nicée et à n'en rien retrancher. Les députés le louent au sujet de cette lettre, ils parlent de nouveau de l'apollinarisme de Cyrille, des combats qu'ils soutiennent pour la foi de Nicée, de la déposition de Cyrille et de Memnon, de l'impossibilité de les réintégrer dans leurs charges (parce qu'ils avaient continué, après leurs dépositions, à remplir leurs fonctions ecclésiastiques) et de l'obstination du parti de Cyrille. L'empereur avait déjà engagé leurs députés, dans cinq séances, ou bien de rejeter les chapitres de Cyrille comme étant en contradiction avec la foi, ou bien de prouver dans

---

(1) Dans HARD. t. I, p. 1579, et dans MANSI, t. IV, p. 1419 ; de même dans le *Synodicon*, ibid. t. V, p. 797.

(2) Dans l'éd. des *Œuvres de Théodoret*, par Schulze, t. V, p. 104 et 105, et dans HARD. t. III, p. 136, et MANSI, t. IX, p. 292 sq. Dans les actes du 5e synode général, *collatio* V.

(3) Julien a signé la lettre adressée aux députés et dont nous avons parlé, p. 414. (MANSI, t. V, p. 797. — HARD. t. I, p. 1578). Il signa aussi dès le commencement du synode d'Ephèse une protestation contre l'ouverture du synode avant l'arrivée de Jean d'Antioche.

une discussion qu'ils étaient conformes à la doctrine des saints Pères. Eux, ceux d'Antioche, avaient rassemblé des preuves détaillées contre ces principes, de même que des extraits de Basile de Césarée, d'Athanase, de Damase de Rome et d'Ambroise de Milan, et ils faisaient part à Rufus d'une partie de leurs preuves. (Ils ne donnaient cependant pas de passages tirés des Pères pour prouver que Cyrille était un arien et un eunoméen).Un très-grand nombre d'évêques de l'Orient, et même des évêques latins, étaient d'accord avec eux. Ainsi, Martin évêque de Milan leur avait écrit et envoyé le livre de S. Ambroise *De dominica incarnatione*, qui enseignait le contraire de ces chapitres hérétiques [1]. Du reste, Cyrille et Memnon ne s'étaient pas contentés d'altérer la foi; ils avaient aussi, au mépris des canons, reçu dans leur communion des excommuniés, des hérétiques, des pélagiens et des euchites, pour arriver à augmenter leur parti. Ils avaient cru avoir raison de la foi des Pères, par les hommes et par l'emploi de beaucoup d'argent. Rufus devait joindre ses efforts aux leurs pour rendre leurs tentatives impuissantes; il devait se garder de communiquer avec eux et leur déclarer en toutes circonstances, que leurs chapitres étaient entachés d'apollinarisme. Enfin, ils lui envoyaient un exemplaire du mémoire qu'ils avaient fait remettre à l'empereur, et dans lequel ils exposaient la foi de Nicée et réfutaient les chapitres de Cyrille, etc. [2].

§ 148.

L'EMPEREUR DÉCIDE EN FAVEUR DES ORTHODOXES ET APPELLE LEURS DÉPUTÉS A CONSTANTINOPLE.

Les espérances de ceux d'Antioche s'évanouissaient de plus en plus, lorsque Théodoret écrivit de Chalcédoine la lettre suivante à Alexandre d'Hiérapolis : « On n'a rien oublié auprès de l'empereur et du sénat, en fait d'amitié, de sévérité, d'exhortations et d'élo-

(1) Voyez sur ce point la note de Baluze, dans MANSI, t. V, p. 807, not. a. Il suppose que Martin, évêque de Milan, ne pouvait encore rien savoir des divisions qui agitaient le synode d'Éphèse; qu'il avait simplement écrit au synode, mais que sa lettre était tombée aux mains de ceux d'Antioche, pendant la persécution exercée contre les orthodoxes. Sans cela, Théodoret et les autres auraient certainement dit que les Latins étaient dans le parti opposé à Nestorius.
(2) MANSI, t. IV, p. 1411-1418. — HARD. t. I, p. 1571.

quence, pour que l'on se contentât d'adopter le symbole de Nicée, et que l'on rejetât l'hérésie nouvellement introduite. Mais, jusqu'à ce jour, ils n'avaient rien obtenu, quoiqu'ils eussent juré à l'empereur qu'il n'était pas possible de les comparer à Cyrille et à Memnon. Toutes les fois qu'ils avaient voulu parler de Nestorius, soit à l'empereur, soit au sénat, on les avait accusés d'inconstance (c'est-à-dire d'aller contre leurs premiers décrets). L'inimitié n'avait fait que grandir contre eux, et l'empereur avait enfin déclaré que personne ne devait plus lui parler de cet homme. Ils comptaient cependant, aussi longtemps qu'ils se trouveraient ici, employer leurs efforts en faveur du vénérable Nestorius, parce qu'ils étaient persuadés qu'on lui avait fait tort. Tous étaient, du reste, unanimes à désirer de sortir d'ici ; car il n'y avait plus rien de bon à espérer, parce que les juges (c'est-à-dire les fonctionnaires impériaux qui devaient décider entre les deux partis) avaient été corrompus à prix d'argent, et croyaient que la divinité et l'humanité ne faisaient qu'*une seule* nature. Le peuple (de Constantinople) se conduisait, par contre, d'une manière admirable et venait souvent trouver les députés d'Antioche. Aussi, avaient-ils commencé à leur adresser des discours et à se réunir à eux pour célébrer le service divin dans la grande *aula* impériale à Rufinianum. Le clergé et les moines leur étaient contraires et leur avaient, une fois, lancé des pierres lorsqu'ils revenaient de l'assemblée, de telle sorte que plusieurs avaient été blessés [1]. L'empereur avait appris cela et avait dit à Théodoret, lorsqu'il l'avait rencontré : « Vous vous réunissez à tort. » Celui-ci lui avait montré hardiment combien il était malséant que des excommuniés (c'est-à-dire le parti de Cyrille) pussent célébrer le service divin dans les églises, tandis que toutes les églises leur étaient, à eux, également fermées (le peuple, le clergé et l'évêque de Chalcédoine étaient orthodoxes). L'empereur devait faire ce que le *comes* Jean avait fait à Éphèse, c'est-à-dire défendre aux deux partis de célébrer le service divin. L'empereur avait répondu : « Je ne puis donner un tel ordre à l'évêque de Chalcédoine ; mais je n'ai pas non plus prohibé, pour l'avenir, les réunions de

(1) Le passage : *et vulnerarentur multi ex laicis et falsis monachis, qui nobiscum erant*, doit être corrigé comme il suit, d'après ce qui est dit dans le second mémoire adressé aux députés d'Antioche par l'empereur. (Voyez plus loin p. 420 et 421, et MANSI, t. IV, p. 1404. HARD. t. 1, p. 1566) : *et vulnerarentur multi qui nobiscum erant, a laicis et falsis monachis*. Il y a, en effet, dans le second mémoire : *a servis, monachorum habitu indutis*.

ceux d'Antioche (à la condition toutefois qu'on n'y célébrerait pas l'office eucharistique). Ces réunions ont été, jusqu'à ce jour, très-fréquentées; mais eux-mêmes se trouvaient constamment en danger, à cause des moines et des clercs, et ils avaient à supporter, d'un côté, des actes de brutalité, et, de l'autre (c'est-à-dire du côté de l'empereur), une indifférence complète [1]. »

L'avenir réservait encore à ceux d'Antioche de plus grands chagrins. Désespérant de rétablir l'union entre les deux partis l'empereur revint subitement de Chalcédoine à Constantinople, sans que les députés de ceux d'Antioche eussent la permission de le suivre, tandis qu'il l'avait permis à ceux du parti orthodoxe, et qu'il leur avait, en même temps, demandé de choisir un autre évêque de Constantinople à la place de Nestorius qui restait déposé [2]. Ceux d'Antioche, qui avaient compté sur plusieurs autres séances, furent très-troublés de ce brusque dénoûment; ils ne perdirent cependant pas l'espoir de vaincre leurs adversaires dans une dispute, et ils envoyèrent aussitôt à l'empereur [3] un mémoire dont nous avons perdu le texte grec original, mais dont nous possédons encore deux anciennes traductions latines très-différentes l'une de l'autre et évidemment altérées en plusieurs endroits. Le texte donné par le *Synodicon Irenæi*, et qui se trouve dans Mansi, t. V. p. 802 sqq., est moins altéré que l'autre, qui est dans Mansi, t. IV, p. 1401, et Hard. t. I, p. 1563. Aussi nous en tiendrons-nous à ce premier texte. Le document commence par une attaque très-vive contre Cyrille et ses partisans; il est lui-même accusé d'hérésie, et on suppose (ainsi que Nestorius l'avait déjà fait antérieurement) qu'afin de rester impuni (V. plus haut, § 130 et 135), il avait occasionné tout ce désordre et trompé les autres par toutes sortes de promesses. Ceux d'Antioche assurent ensuite qu'ils ne demanderaient pas mieux que de se taire; mais que, comme il s'agissait de la ruine de la foi, leur conscience leur faisait un devoir de s'adresser avec instance à l'empereur, parce qu'il était, après Dieu, le défenseur du monde. Ils l'adjuraient de par le Seigneur qui voit tout, au nom du Christ qui doit tout juger, au nom du Saint-Esprit par la grâce duquel il

(1) Mansi, t. IV, p. 1407; t. V, p. 799. — Hard. t. I, p. 1568.
(2) Voyez plus loin, p. 421 sqq.
(3) La suscription de la lettre dans Hard. t. I, p. 1563, et dans Mansi, t. V, p. 802, dit qu'elle fut envoyée à Constantinople après que l'empereur eut quitté Chalcédoine. Cf. *ibid.* t. IV, p. 1401, not. 1.

régnait, au nom des anges qui protégent [1], de sauver la religion qui était attaquée, de contribuer à l'extirpation des chapitres hérétiques de Cyrille, et d'ordonner que tous ceux qui avaient signé ces chapitres et qui persistaient dans leur esprit de contention, malgré le pardon offert par ceux d'Antioche [2], de se rendre ici (pour un nouveau colloque, en présence de l'empereur, sur la question théologique agitée), pour être punis d'après le jugement rendu par l'empereur et conformément aux lois de l'Église. L'empereur ne pouvait rien faire de mieux pour remercier le Christ, qui lui avait accordé de remporter de si nombreusos victoires sur les Perses et sur d'autres barbares. Le colloque (c'est-à-dire les discussions entre les députés des deux partis) devait, du reste, avoir lieu par écrit et en présence de l'empereur. Il aurait ensuite à décider si ceux qui oppriment la véritable foi, et qui ne savent même pas exposer leur nouvelle doctrine et la défendre sont dignes d'être appelés des docteurs. Ils s'étaient ligués entre eux et voulaient donner les prérogatives ecclésiastiques comme récompense de l'impiété (à leurs adhérents) et troubler tout l'ordre canonique, si l'empereur n'y mettait obstacle [3]. L'empereur pourra même voir comment ils se hâteront, s'ils peuvent avoir raison de la foi du Christ, de se partager le butin de leur victoire comme la récompense de la trahison. Juvénal de Jérusalem avait antérieurement déjà pris beaucoup de liberté (ils ne parlaient cependant de ces illégalités que pour la première fois), et ses plans sur la Phénicie et l'Arabie leur étaient tout à fait manifestes. Pour rendre vains tous ces efforts, ils comptaient sur le jugement de Dieu et la piété de l'empereur ; mais, pour le moment présent, ils ne voulaient intercéder que pour la pureté de la foi qui, depuis Constantin, avait brillé d'un si bel éclat et qui, sous l'empereur actuel, avait fait des conquêtes dans la Perse;

---

(1) L'autre version, dans Mansi, t. IV, p. 1402, ajoute que l'empereur serait en butte aux arguties de certaines gens qui voulaient faire valoir leurs principes hérétiques.

(2) Ainsi qu'on la vu, § 145, ceux d'Antioche avaient offert de pardonner à ceux qu'ils regardaient comme ayant été trompés par Cyrille, à la condition cependant qu'ils rétractassent la signature donnée aux anathèmes de Cyrille. Mais ils s'y étaient refusés. — L'autre traduction dans Mansi, t. IV, p. 1402, porte : *Ils ne veulent pas disputer*.

(3) Ce passage fait évidemment allusion à Jérusalem, ainsi que nous le verrons plus loin. Ceux d'Antioche accusaient le parti de Cyrille d'avoir promis à Juvénal de Jérusalem de lui faire obtenir, comme prix de son adhésion, une situation hiérarchique plus élevée. En réalité, Cyrille a, ainsi que nous l'avons vu plus haut, fait exactement le contraire.

ils intercédaient pour qu'elle ne fût pas opprimée dans le palais impérial. Si quelqu'un devait montrer de l'indifférence à l'endroit de la religion, ce ne devrait, dans aucun cas, être l'empereur, à qui Dieu avait confié le gouvernement du monde entier. Ils étaient tout prêts à se soumettre à son jugement : car Dieu l'éclairerait pour qu'il connût parfaitement le sujet à traiter (dans la discussion projetée). Si ce colloque était impossible, ils demandaient à l'empereur de leur permettre de regagner leurs maisons et leurs diocèses.

Peu de temps après, ils adressèrent un second mémoire à l'empereur et lui racontèrent, à leur point de vue, toute l'histoire du synode d'Éphèse et la convocation des députés à Chalcédoine. Ils disaient en outre que le parti adverse n'avait jamais voulu entrer avec eux en colloque à Chalcédoine, sur les principes de Cyrille, et que ce parti avait pu, malgré son obstination dans l'hérésie, fréquenter les églises de Chalcédoine et y célébrer l'office divin, tandis que, eux, qui appartenaient au parti d'Antioche, se trouvaient depuis longtemps, à Éphèse et ici, privés de la sainte *synaxis*. Ils avaient eu encore d'autres choses à souffrir ; car on était allé jusqu'à faire déguiser des esclaves en moines pour que ces faux moines leur jetassent ensuite des pierres.

L'empereur leur avait refusé de tenir une dernière séance ; il était parti pour Constantinople et avait ordonné au parti adverse qui était excommunié, de le suivre, de célébrer le service divin, et même d'ordonner un nouvel évêque pour Constantinople [1]. Pour eux, les députés du parti d'Antioche, ils ne pouvaient se rendre ni à Constantinople, ni chez eux ; ils avaient de leur côté les évêques du Pont, de l'Asie, de la Thrace, de l'Illyrie et même de l'Italie, qui ne pouvaient trouver bonne la doctrine de Cyrille, et qui avaient envoyé à l'empereur un écrit de S. Ambroise tout à fait en opposition avec la nouvelle hérésie (Voy. p. 416-417). A la fin ils demandaient qu'on ne laissât ordonner aucun nouvel évêque de Constantinople, avant qu'on eût pris une décision au sujet de la véritable foi [2].

L'empereur répondit par un décret laconique adressé à tout le synode d'Éphèse, c'est-à-dire aux deux partis, dans lequel il déplore la division qui se perpétue, et ordonne à tous les membres

---

(1) C'est ce que dit aussi la seule notice que nous ayons du côté des orthodoxes dans Mansi, t. V, p. 255 et 659. Hard. t. I, p. 1667.
(2) Mansi, t. IV, p. 1403 ; t. V, p. 805. — Hard. t. Ier, p. 1565.

du synode de rentrer chez eux et de reprendre leurs siéges épiscopaux. Cyrille et Memnon doivent seuls rester déposés[1].

Les députés d'Antioche adressèrent alors leur troisième mémoire à l'empereur : « Ils ne se seraient pas attendus à un tel dénoûment, et ils voyaient bien que leur discrétion leur avait nui ; après qu'ils avaient si longtemps attendu à Chalcédoine, on les renvoyait maintenant chez eux, tandis que ceux qui avaient mis le désordre partout et qui avaient divisé l'Église exerçaient les fonctions ecclésiastiques, célébraient le service divin, faisaient des ordinations et distribuaient à leurs soldats le bien des pauvres, et cependant Théodose n'était pas seulement leur empereur, il était aussi celui des habitants d'Antioche, et l'Orient n'était pas une petite part de son empire. Il ne devait pas mépriser la foi dans laquelle il avait été baptisé, pour laquelle tant de martyrs avaient versé leur sang, par laquelle il avait vaincu les barbares, et qui lui était encore si nécessaire dans la guerre d'Afrique. Dieu le protégerait si, de son côté, il protégeait la foi, et s'il ne permettait pas qu'on déchirât en lambeaux le corps de l'Eglise. Ils assurèrent une fois de plus à l'empereur que les partisans de Cyrille renouvelaient les hérésies d'Apollinaire, d'Arius et d'Eunomius, et qu'ils exerçaient, d'une façon illicite, les fonctions ecclésiastiques. La plus grande partie du peuple était, au contraire, animée de bons sentiments et se préoccupait de la foi. Si, malgré leurs adjurations, l'empereur ne voulait pas accepter le véritable enseignement, ils secoueraient la poussière de leurs pieds et s'écrieraient avec S. Paul : « Nous sommes innocents de votre sang[2]. »

§ 149.

FIN DU SYNODE D'ÉPHÈSE.

Tout cela resta sans effet; l'empereur se mit au contraire, de plus en plus du côté des orthodoxes, et après que ceux-ci eurent,

(1) Mansi, t. V, p. 798. D'après une lettre écrite plus tard par Acace de Bérée, et dont nous aurons à parler, l'empereur aurait confirmé la déposition de Cyrille et de Memnon, parce que l'eunuque Scholasticus aurait reçu des présents de Cyrille. Voyez plus loin, p. 425. Tillemont (*Mémoires*, etc. t. XIV, p. 484) pense que cet édit a dû être très-promptement abrogé, parce que les députés d'Antioche n'en expriment nulle part leur satisfaction.

(2) Mansi, t. IV, p. 1405. — Hard. t. I, p. 1566.

d'après sa volonté, ordonné un nouvel évêque de Constantinople dans la personne de Maximien, prêtre de cette villle [1], il envoya un nouveau décret au synode d'Éphèse : cette fois, il n'entend pas par là la réunion des deux partis, mais seulement l'assemblée des orthodoxes. Il ne lui parle pas sur un ton amical et ne dissimule pas le mécontentement qu'il éprouve de voir que ses projets d'union ont échoué : « Comme vous ne pouvez vous décider à vous unir à ceux d'Antioche et à conférer avec eux sur les points qui vous séparent, j'ordonne que les évêques orientaux regagnent leurs églises et que le synode d'Éphèse soit dissous. Cyrille doit aussi revenir à Alexandrie, c'est-à-dire dans son évêché, et Memnon rester évêque d'Éphèse. Nous vous faisons également savoir qu'aussi longtemps que nous vivrons, nous ne condamnerons pas les Orientaux ; car ils n'ont pas été réfutés devant nous, et personne n'a voulu disputer avec eux. Du reste, si vous voulez la paix de l'Église (avec les Orientaux, c'est-à-dire avec ceux d'Antioche), ou si vous voulez vous réconcilier avec eux pendant que vous êtes à Éphèse, faites-le-moi savoir ; sinon, songez à rentrer chez vous. Pour nous, nous ne sommes pas coupable de ce que la réconciliation ne s'est pas faite ; Dieu connaît ceux sur qui la faute doit retomber [2]. »

Nous trouvons dans le *Synodicon* que, même avant l'arrivée de ce décret, Cyrille avait été délivré de sa captivité, et avait déjà repris le chemin d'Alexandrie (Mansi, t. V, p. 805). Nous apprenons en outre, par l'unique document qui nous vient des orthodoxes, et que nous avons déjà cité, que Cyrille arriva à Alexandrie le 3 athyr, c'est-à-dire le 30 octobre 431, et qu'il fut reçu dans sa ville épiscopale avec une grande joie. Peu de temps après, lui remit une lettre très-cordiale du nouvel évêque de Constantinople [3].

Les députés de ceux d'Antioche qui se trouvaient à Chalcédoine ne paraissent pas avoir regagné si vite leur patrie. Ils rédigèrent probablement, lorsque Cyrille et Memnon étaient déjà délivrés, et lorsque l'édit impérial pour leur élargissement avait déjà paru,

(1) Ce détail nous est fourni par la seule notice provenant du côté des orthodoxes, dans Mansi, t. V, p. 255 et 659; Hard. t. I, p. 1667.

(2) On n'avait autrefois que la traduction latine de cet édit, qui se trouvait dans le *Synodicon*, Mansi, t. V, p. 805. Mais Cotellier donna ensuite le texte grec dans ses *Monumenta Ecclesiæ Græcæ*, t. I, p. 41, et c'est de là que Hardouin, t. I, p. 1615, et Mansi, t. IV, p. 1465, l'ont pris.

(3) Mansi, t. V, p. 258 et 659. — Hard. t. I, p. 1667.

un troisième et dernier mémoire adressé à ceux de leur parti, dans lequel ils rapportaient ce qui s'était passé et promettaient de s'employer pour Nestorius, s'ils pouvaient encore, malgré leur éloignement, faire quelque chose pour lui. Jusqu'ici tous leurs efforts dans ce sens étaient restés stériles ; car, ici surtout, c'était se compromettre que de prononcer même le nom de Nestorius. Ils racontent en même temps, et à ce sujet, comment ceux du parti de Cyrille avaient cherché par la ruse, la violence, la flatterie, les présents, à dominer tout le monde, et comment ils avaient souvent prié l'empereur de les licencier, eux et le synode d'Éphèse. Il était, en effet, complétement inutile de rester plus longtemps ; car Cyrille (ou plutôt le parti de Cyrille) se refusait obstinément à tout colloque. Après leurs instances réitérées, l'empereur s'était enfin décidé à les renvoyer tous dans leur pays. Cyrille et Memnon devaient garder leur charge, et Cyrille pouvait maintenant tout corrompre à son aise par des présents, si bien que le coupable revenait dans son évêché, tandis que l'innocent était relégué dans un cloître. [1]

Immédiatement avant leur départ de Chalcédoine, ceux d'Antioche tinrent encore quelques discours aux nestoriens qui étaient venus de Constantinople. Nous avons encore de notables fragments de deux de ces discours. Dans le premier, qui est de Théodoret, l'orateur se plaint de ce que, les représentants du parti d'Antioche, avaient été empêchés, à cause de leur attachement au Christ, de se rendre à Constantinople; mais qu'en revanche ils auraient en récompense la Jérusalem céleste. Ses auditeurs étaient venus de Constantinople sur les flots de la Propontide (le Bosphore se jette à Chalcédoine dans la Propontide) pour entendre sa voix, parce qu'ils avaient espéré que cette voix serait un écho de celle de leur pasteur (Nestorius). Il fait ensuite l'éloge de Nestorius et appelle des malheurs sur ses successeurs. Il conserve le même ton d'emphatique, quand il vient à mentionner cette expression des orthodoxes : « Dieu a souffert » (Voy. § 153, et il n'hésite pas à le placer pour cela bien au-dessous des païens [2].

---

(1) Dans MANSI, t. IV, p. 1420, t. V, p. 801. — HARD. t. I, p. 1579.

(2) Dans MANSI, t. IV, p. 1408, t. V, p. 810. — HARD. t. I, p. 1569. Dans plusieurs exemplaires, ce discours de Théodoret porte en titre : *Dicta in Chalcedone dum essent abituri*. Le discours suivant prononcé par Jean d'Antioche prouve que cette donnée chronologique est exacte. Lupus a, sans raison aucune, douté que ce discours fût réellement de Théodoret. Voyez par

Après Théodoret, le patriarche Jean d'Antioche prit la parole. Nous n'avons non plus de son discours qu'un fragment, dans lequel il salue ses auditeurs, prend congé d'eux, les exhorte à rester fermes dans la foi et leur assure que, de simples fidèles qu'ils étaient, ils sont maintenant devenus *confessores*. Ils ne devaient pas, du reste, se laisser entraîner à croire que Dieu était capable de souffrir ; car les natures étaient unies, mais sans être mêlées. Ils devaient s'en tenir à cela, et Dieu serait avec eux [1].

§ 150.

CALOMNIES CONTRE CYRILLE ET CONTRE SAINTE PULCHÉRIE.

Nous avons vu comment ceux d'Antioche ont accusé, à plusieurs reprises, Cyrille et ses amis d'avoir opéré par la corruption le changement qui s'était produit dans les opinions et dans la conduite de la cour. Le document le plus important sur cette question est une lettre du vieil Acace de Bérée, qui, à l'âge de cent dix ans, écrivait à Alexandre évêque d Hiérapolis, lequel assurait avoir appris de Jean d'Antioche, de Théodoret et d'autres que, dans l'origine, l'empereur avait été tout à fait du côté de ceux d'Antioche ; mais que Cyrille avait corrompu le riche eunuque Scholasticus dont nous avons déjà parlé (§ 143 et p. 422), et beaucoup d'autres avec lui. Lorsque Scholasticus était mort, l'empereur avait trouvé la preuve écrite qu'il avait reçu de Cyrille plusieurs livres d'or ; c'était Paulus, neveu de Cyrille [2] et fonctionnaire à Constantinople, qui avait fait ces paiements. L'empereur avait pour ce motif confirmé la déposition de Cyrille et de Memnon ; mais Cyrille s'était échappé de sa prison à Éphèse, et les moines de Constantinople avaient, pour ainsi dire, forcé la main à l'empereur, afin qu'il congédiât le synode et qu'il accédât à leurs désirs [3]. (Il s'agissait probablement de la délivrance de Cyrille.)

---

contre, Garnier dans son édit. des *Œuvres de Théodoret* (nouvelle édit. de Schulze, t. V, p. 106.)

(1) Mansi, t. IV, p. 1410; t. V, p. 812. — Hard. t. I, p. 1571.— Theodoret, *Opp.* ed. Schulze, t. V, p. 110.

(2) Il était fils non pas du frère, mais d'une sœur de Cyrille, c'est-à-dire de Isidora. Voyez la lettre que son frère Athanase, prêtre d'Alexandrie, remit au concile de Chalcédoine. — Hard. t. II, p. 331. — Mansi, t. VI, p. 1022 sqq.

(3) Mansi, t. V, p. 819.

Cette nouvelle que l'évêque de Bérée ne prétendait du reste savoir que par ouï-dire, et qu'il ne tenait même que de gens qui l'avaient entendu dire à d'autres (on se souvient que ceux du parti d'Antioche ne pouvaient pas aller à Constantinople), fait naître, à première vue, des soupçons. Nous savons que ce Scholasticus était auparavant un patron de Nestorius, mais que, plus tard, il pencha vers le parti opposé, en sorte qu'il a très-bien pu intercéder auprès de l'empereur en faveur de ce dernier parti. Il est bien vrai également qu'après la fin des conférences de Chalcédoine, Théodore renouvela la déposition de Cyrille et de Memnon ; mais il est bien peu plausible que l'empereur, ayant connu cette intrigue et ayant *pour ce motif* confirmé l'édit contre Cyrille et Memnon, ait ensuite, dans un si court espace de temps, rendu pleine liberté à l'un et à l'autre, et qu'il les ait réintégrés dans leurs évêchés. En outre, pendant que les députés de ceux d'Antioche se trouvaient à Chalcédoine, par conséquent tout à fait dans le voisinage de Constantinople, ils ne disent pas un seul mot de cette découverte faite après la mort de Scholasticus, et pourtant elle aurait dû avoir lieu avant leur départ de Chalcédoine. Et cependant quel usage ils auraient su faire de cet incident et quel sujet de triomphe il aurait été pour eux ! Il est bien peu vraisemblable, d'un autre côté, que Cyrille ait pu ou voulu s'échapper de sa prison d'Éphèse [1], et que s'il était réellement parvenu à le faire, l'empereur, au lieu de le punir, lui eût envoyé un décret lui accordant sa propre liberté. Enfin, d'après le bruit public, ce n'était pas Scholasticus, mais bien Ste Pulchérie, la sœur de l'empereur, que l'on désignait comme ayant été particulièrement active contre Nestorius [2]. Aussi fut-elle impitoyablement calomniée par les partisans de ce dernier. Nestorius s'était, disaient-ils, prononcé contre des rapports coupables qu'elle entretenait avec son propre frère, et c'était pour ce motif qu'elle le haïssait si profondément [3].

Nous ne voulons pas positivement nier que Cyrille ait autrefois fait des présents à Scholasticus ou à d'autres; car, plus tard, d'après le témoignage de son propre archidiacre et syncelle Épiphane, il en fit à l'impératrice Pulchérie et à plusieurs autres

---

(1) Lupus regarde cette allégation comme un mensonge. Cf. TILLEMONT, l. c. p. 485.

(2) *S. Leonis epistola* 79 (59), ed. Baller. t. I, p. 1035.

(3) SUIDAS, *Lexicon*, s. v. *Pulcheria*. — BARON. *ad annum* 431, Nr 162. — WALCH, *Ketzerhist.* Bd. V, S. 551.

hauts personnages, ainsi que nous le verrons plus loin en détail. Il faut cependant juger ce fait, non d'après nos habitudes, mais d'après celles de l'Orient, qui veulent que l'on ne s'adresse pas à un grand personnage, même pour le prier de défendre une cause juste, sans lui faire en même temps quelque présent. Cet usage est universel en Orient, et ces présents ne sauraient constituer des tentatives de corruption ; ils ne sont qu'une recommandation parfaitement autorisée en faveur d'une cause qui peut être juste. Ainsi, au XVIe et au XVIIe siècle, les théologiens protestants qui voulurent opérer l'union des Grecs et des protestants, n'hésitèrent pas à se conformer à cette habitude orientale, et à faire des présents aux prélats et aux dignitaires de l'Église grecque pour les gagner à leurs projets [1]. La conduite de Cyrille est bien autrement explicable que celles de ces théologiens protestants. Cyrille voulait que ceux à qui il faisait des présents protégeassent l'antique foi dans laquelle ils étaient nés, tandis que les théologiens protestants voulaient faire oublier aux clercs de l'Église grecque les devoirs qu'ils avaient juré de remplir.

---

(1) Voyez la dissertation du docteur Héfélé *sur Cyrille Lucaris*, etc. dans la *Tübinger Theolog. Quartalschr.* 1843, S. 541 ff.

CHAPITRE III.

NÉGOCIATIONS POUR AMENER L'UNION ENTRE CYRILLE ET CEUX D'ANTIOCHE. CHUTE DU NESTORIANISME.

§ 151.

LES DISSIDENCES CONTINUENT. SYNODES A CONSTANTINOPLE, A TARSE ET A ANTIOCHE.

Après la dissolution du synode d'Éphèse, la division qui avait éclaté pendant les séances du concile continua malheureusement encore pendant plusieurs années : car ceux d'Antioche s'obstinèrent à garder la position tout à fait fausse qu'ils avaient prise dans ce débat. Ils ne défendaient pas ouvertement les principes de Nestorius; mais, l'occasion se présentant, ils se faisaient volontiers les avocats de l'évêque de Constantinople; ils prétendaient expliquer et défendre leur indécision dogmatique par la formule connue, *nil innovetur* (au symbole de Nicée). A l'égard de la personne de Nestorius, ils s'en tenaient aussi à un formalisme étroit. Ils ne voulaient ni accorder ni nier que, *matériellement parlant*, Nestorius eût été déposé ; mais ils soutenaient que, au point de vue du droit, la sentence prononcée contre lui était tout à fait nulle, parce qu'elle avait été prononcée par le synode avant l'arrivée de ceux d'Antioche. D'après cette argumentation, le choix de Maximien pour nouvel évêque de Constantinople, qui eut lieu le 25 octobre 431[1], n'avait pas de raison d'être; ils devaient le regarder comme nul, pour rester conséquents avec eux-mêmes. Au sujet de Cyrille, ils persistèrent à expliquer dans un sens défavorable les expressions moins exactes ou prêtant à l'équivoque dont cet évêque s'était servi, et, sans avoir égard aux explications qu'il avait fournies, ils déduisaient de ces expressions l'apollinarisme, l'arianisme, l'eunoméisme et toutes sortes

---

(1) Socrat. *Histor. Eccl.* VII, 37.

d'hérésies. Il est bien étrange que Walch et d'autres historiens ne condamnent en aucune manière cette argumentation sophistique de ceux d'Antioche, tandis qu'il ne trouvent pas de termes assez énergiques pour blâmer les attaques de Cyrille contre Nestorius. Le cinquième point dont ceux d'Antioche ne pouvaient pas se désister, était que Cyrille et Memnon avaient été déposés par eux, et que, légalement, ils ne pouvaient être réintégrés sur leurs siéges épiscopaux.

Ainsi que nous l'avons déjà vu, les députés de la majorité orthodoxe du synode d'Éphèse que l'empereur avait, pour ce motif, fait venir de Chalcédoine à Constantinople, instituèrent le nouvel évêque de cette dernière ville. Au début, on avait pensé au savant prêtre Philippus Sidetes et à l'évêque Proclus, qui n'avait pas été accepté dans son évêché de Cyzique, quoiqu'il en fût l'évêque légitime, et qui avait toujours montré un grand zèle à combattre le nestorianisme. Enfin on s'accorda pour choisir le moine et prêtre Maximien, qui, d'après les ménologies grecques, était natif de Rome, avait longtemps servi dans le clergé de Constantinople et avait acquis par sa piété et sa modestie une très-bonne réputation. Socrate dit de lui qu'il n'était pas précisément savant et qu'il était partisan d'une vie tranquille et contemplative [1]. Une nature aussi pacifique et aussi peu travaillée du désir de dominer, était un véritable bienfait pour Constantinople. On ne pouvait mieux choisir, pour obtenir la réconciliation des partis ; aussi ne resta-t-il à Constantinople qu'une petite chrétienté de nestoriens, qui ne tarda même pas à s'éteindre.

En union avec les députés du synode orthodoxe, et formant avec eux une sorte de synode (à Constantinople), Maximien notifia aux autres évêques le choix qui venait d'être fait et leur envoya, en même temps, les décrets du synode d'Éphèse, ainsi que nous le voyons par sa lettre aux évêques d'Épire [2]. Il adresse une seconde lettre à Cyrille, dans laquelle il le félicite de la victoire qu'il a enfin remportée et de sa fermeté inébranlable et tout à fait digne d'un martyr [3]. Dans sa réponse, Cyrille expose à son nouveau collègue la doctrine orthodoxe par l'union des deux natures (union exempte de mélange), et cette lettre seule suffit à démon-

---

(1) Socrat. l. c. VII, 35. Les Bolland. parlent plus longuement de lui, *Acta SS.* t. II, april. p. 847 sq. (*Commentar. de S. Maxim.*) — Cf. Tillemont. *Mém.* etc. t. XIV, p. 488.
(2) Mansi, t. V, p. 257. — Hard. t. I, p. 1669.
(3) Mansi, t. V, p. 258.

trer combien étaient fausses les accusations portées par ceux d'Antioche contre Cyrille, comme s'il mêlait les deux natures et qu'il dépréciât l'une et l'autre. Cyrille écrivit en même temps une courte lettre aux députés du parti orthodoxe; pour exprimer sa joie au sujet du choix de Maximien, et pour les féliciter de la part qu'ils avaient prise à cette élection [1]. Le pape Célestin exprima les mêmes sentiments que Cyrille dans sa lettre à Maximien, à l'Église de Constantinople et à l'empereur Théodose II [2]. Elles sont toutes datées du 15 mars 439, et ce même jour Célestin envoya une quatrième lettre pleine de louanges et d'actions de grâces au synode d'Éphèse, qu'il regardait comme se continuant à Constantinople par les députés du parti orthodoxe, et qu'il louait au sujet du choix de Maximien [3].

Sur ces entrefaites, ceux qui composaient le parti d'Antioche étaient arrivés en regagnant leur pays à Ancyre en Galatie, et là ils furent, à leur grand scandale, traités, de fait, comme des excommuniés. Théodote, évêque d'Ancyre, qui, à Éphèse, appartenait au parti orthodoxe, et qui avait été choisi comme député du synode, avait écrit de Constantinople à Ancyre, conjointement avec son collègue Firmus, évêque de Césarée en Cappadoce, pour ordonner que ceux du parti d'Antioche fussent traités de cette manière. Jean d'Antioche se plaignit au préfet de ce procédé (*præfectus prætorii Antiochus*) [4], et probablement à la même époque il écrivit à l'empereur pour lui demander de condamner enfin les erreurs de Cyrille [5].

En poursuivant leur voyage, les membres du parti d'Antioche tinrent à Tarse et Cilicie un conciliabule, dans lequel ils anathématisèrent de nouveau Cyrille, et prononcèrent la même peine contre les sept députés du parti orthodoxe, et ils firent connaître leur décision par une lettre encyclique; c'est ce que nous apprennent deux lettres de Mélétius, évêque de Mopsueste (il appartenait au parti d'Antioche), adressées au *comes* Néothérius et au vicaire Titus [6]. Théodore de Cyrus fait souvent allusion à ce qui s'est passé dans le conciliabule d'Ancyre [7]. Un autre conciliabule

(1) Dans Mansi, t. V, p. 265. — Hard. t. I, p. 1671.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 269 sq. — Hard. t. I, p. 1674 sqq.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 266 sqq. — Hard. t. I, p. 1671.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 813. — Hard. t. I, p. 1632.
(5) Dans Mansi, t. V, p. 814. — Hard. t. I, p. 1633.
(6) Dans Mansi, t. V, p. 920, c. 141 et p. 953, c. 174.
(7) Dans Mansi, t. V, p. 843, c. 66, et p. 917, c. 136.

semblable se tint, quelque temps après, à Antioche, et, après qu'on y eut renouvelé la sentence d'excommunication rendue contre Cyrille et ses partisans [1], Jean d'Antioche et quelques-uns de ses partisans se rendirent à Bérée, pour obtenir l'approbation du vieil évêque Acace, et ils l'obtinrent en effet [2]. Théodoret de Cyrus, André de Samosate et Euthérius de Tyane se donnèrent à la même époque beaucoup de peine pour démontrer, dans leurs écrits et dans leurs lettres savantes, que les opinions de Cyrille étaient entachées d'hérésie [3], et pour défendre les évêques qui, peu de temps auparavant, avaient été déposés par Maximien archevêque de Constantinople et par Firmus archevêque de Césarée, à cause de leur sympathie déclarée pour l'hérésie ; ces évêques étaient Helladius de Tarse, Euthérius de Tyane, Himérius de Nicomédie et Dorothée de Marcianopolis [4]; Rabulas, évêque d'Edesse, qui fut si célèbre de son temps, passa alors du parti de ceux d'Antioche à celui de Cyrille [5].

§ 152.

LE PAPE ET L'EMPEREUR CHERCHENT A S'ENTREMETTRE. SYNODES A CONSTANTINOPLE ET A ANTIOCHE, ETC.

Le 26 juillet 432 mourut le pape Célestin Ier, et Sixte III fut choisi pour lui succéder. Gennadius raconte que dès l'année 430, lorsque Sixte n'était encore que simple prêtre à Rome, il avait engagé Nestorius à ne pas résister à Cyrille [6]; mais cette donnée a été regardée comme erronée par des historiens postérieurs [7]. En revanche, il est certain que, dès son entrée au pouvoir, Sixte approuva solennellement par une lettre circulaire et par

---

(1) Socrat. l. VII, c. 34. — Liberat. *Breviar.* c. 6. — Mansi, t. V, p. 986.
(2) Voyez la lettre de l'évêque Acace dans Mansi, t. V, p. 819.
(3) Cf. Tillemont, I. c. p. 507 sqq.
(4) Voyez les lettres en quest. dans Mansi, t. V, c. 45, p. 822, c. 48 et 49, p. 825 sq. c. 70, p. 846, et c. 71, p. 847. Quant aux difficultés qui se présentent ici, et en particulier pour ce qui concerne la question de compétence, voyez Tillemont, l. c. p. 496 sqq.
(5) Mansi, t. V, p. 821, sq. c. 43-44. — Hard. t. I, p. 1633 sq. — Cf. Tillemont, l. c. p. 504 sq.
(6) Gennadius, *de Script. ecclesiast. in vita Cœlestini*, c. 54, in Fabric. *Bibliotheca eccles.* p. 26.
(7) Coustant, *Epist. pontif.* p. 1231. — Walch, *Ketzergesch.* Bd. V, S. 578.

des lettres particulières, dont l'une était adressée à Cyrille, les décrets du synode d'Éphèse, et il chercha en même temps à rétablir la paix de l'Église en demandant que Jean d'Antioche et ses partisans fussent sans difficulté reçus à la communion, s'ils condamnaient tout ce que le saint synode d'Éphèse avait condamné[1]. Cette douceur et cet esprit de conciliation furent çà et là mal interprétés; on alla jusqu'à accuser le pape d'avoir vu avec déplaisir la déposition de Nestorius; mais ses lettres prouvent le contraire, et Cyrille défendit énergiquement le pape contre ces accusations[2].

L'empereur Théodose II voulut aussi s'entremettre, et, vers le milieu de l'année 432, il consulta Maximien de Constantinople, ainsi que les évêques et les clercs qui se trouvaient dans la capitale (ils formaient une sorte de synode), pour savoir quel était le meilleur moyen d'arriver à la paix. Sur leur conseil, il écrivit à Jean d'Antioche la lettre suivante : « Il est bien déplorable que les évêques qui sont unis pour ce qui concerne la foi, se trouvent cependant si grandement divisés, et il est bien triste que ceux qui doivent « prêcher la paix » aient eux-mêmes besoin qu'on les exhorte à se réconcilier. Jean et Cyrille devaient donc se rapprocher; les saints évêques réunis à Constantinople avaient du reste déclaré que, si Jean d'Antioche souscrivait à la déposition de Nestorius et anathématisait ses principes hérétiques, il n'existerait plus de cause de division. Cyrille, le pape Célestin (celui-ci vivait donc encore, ou bien sa mort n'était pas encore connue à Constantinople) et tous les autres évêques le recevraient aussitôt à la communion de l'Église, et les autres difficultés de détail seraient facilement aplanies. Pour accomplir cette œuvre de conciliation, Jean devait se rendre à Nicomédie, où Cyrille serait aussi appelé par une lettre impériale; aucun des deux ne pouvait amener avec eux d'autres évêques (qui compromettraient peut-être cet essai de conciliation), mais simplement quelques clercs dévoués et qui leur étaient nécessaires. L'empereur promettait, de son côté, de ne pas recevoir d'évêques avant que la réconciliation fût complète. Enfin, on ne devait pas, jusqu'à ce moment, instituer ou déposer

---

(1) Voyez les deux lettres de Sixtus dans Mansi, t. V, p. 374 et 375, et Coustant, *Epist. pontif.* p. 1231 sq. L'une de ces lettres était adressée à Cyrille, l'autre est une lettre circulaire également destinée aux Orientaux, quoique Cyrille soit désigné dans la suscription au nombre de ceux à qui la lettre était adressée.

(2) Dans Mansi, t. V, p. 326.

un évêque [1]. Il envoya cette lettre par le notaire et tribun Aristolaus, qui se rendit lui-même à Antioche pour être sûr que sa mission serait exactement remplie.

Dans une seconde lettre, l'empereur demanda à Siméon Stylite, qui jouissait alors de la plus grande vénération, de prier Dieu pour la paix de l'Eglise et d'exhorter ceux qui étaient divisés à se réconcilier [2]. L'empereur envoya une troisième lettre au vieil évêque Acace de Bérée, pour lui demander d'intercéder aussi en faveur de la paix de l'Église, et il fit de même pour d'autres évêques [3]. La lettre de l'empereur à Cyrille est perdue, et nous n'en connaissons pas le contenu. Nous savons seulement qu'on lui demandait d'oublier et de pardonner les mauvais traitements qu'il avait eu à subir à Éphèse [4]. Tillemont (l. c. p. 516) suppose en outre que, dans cette même lettre, l'empereur avait insinué à Cyrille de condamner ses propres anathèmes, de même qu'il avait demandé à Jean de condamner les contre-anathèmes de Nestorius (ou, pour mieux dire, sa doctrine). Mais Walch lui-même (a. a. O. S. 581 f.) a regardé cela comme une invraisemblance, parce que l'empereur avait bien tenu Nestorius, mais non pas Cyrille, pour hérétique. C'est ce qui résulte encore plus clairement de ce qui suit. L'arrivée de cette lettre impériale mit Jean d'Antioche dans un grand embarras, et il écrivit à Alexandre d'Hiérapolis qu'il était trop faible et trop infirme pour se rendre à Constantinople (à proprement parler, pour se rendre d'abord à Nicomédie, et ensuite de là, lorsque la paix serait conclue, à Constantinople). On lui avait aussi dit que, pendant le voyage, ses ennemis pourraient facilement lui nuire. Avec Théodoret et d'autres évêques, Alexandre devait, après avoir tenu leur *convent* à Cyrus, venir le trouver le plus tôt possible pour lui conseiller ce qu'il y avait à faire; car il ne savait, pour lui, ce qu'il devait répondre à l'empereur. Les propositions qu'il lui faisait étaient *aperte impiæ:* car les chapitres de Cyrille cachaient des choses inexactes (on voit que l'empereur ne lui avait pas demandé de condamner Cyrille), et on lui conseillait d'anathématiser ceux qui reconnaissent deux natures dans le Christ (on ne

(1) Dans MANSI, t. V, p. 278. — HARD. t. I, p. 1683; en allemand (mais abrégée), dans FUCHS, *Bibliot. der Kirchenvers.* Thl. IV, S. 199.
(2) Dans MANSI, t. V, p. 281 et 828. — HARD. t. I, p. 1685.
(3) Dans MANSI, t. V, p. 283 et 828. — HARD. t. I, p. 1687.
(4) Cf. *Cyrilli epist. ad Acacium Melitenum,* dans MANSI, t. V, p. 310.

le lui avait jamais demandé, et Jean dénature ici toute l'affaire). Il ajoute encore que le *magister militum* (Plinthas) le pressait beaucoup pour qu'il acceptât les propositions de l'empereur [1]. Jean n'en voulut rien faire et chercha surtout à gagner du temps ; il tint d'abord à Antioche, puis dans une ville de la Syrie dont nous ne savons pas le nom, un synode composé des évêques Alexandre d'Hiérapolis, Acacius de Bérée, Macarius de Laodicée, André de Samosate et Théodoret de Cyrus [2]. Ils publièrent six propositions, probablement rédigées par Théodoret, et déclarèrent qu'ils étaient prêts à recevoir dans la communion de l'Église quiconque accepterait une de ces propositions ; mais ils ne reconnaissaient pas de leur côté la déposition de Nestorius. Les membres mêmes du synode reconnaissaient la proposition suivante comme étant la plus importante des six : « Il fallait s'en tenir au symbole de Nicée, sans y rien ajouter et en rejetant toutes les autres explications qui ont été données dans les lettres et dans les *chapitres* (de Cyrille); la seule explication à accepter est celle que S. Athanase a donnée dans sa lettre à Épictète de Corinthe (contre les apollinaristes) [3]. » Cette première proposition est la seule qui soit parvenue jusqu'à nous, et, ainsi que nous le voyons par la lettre de ceux d'Antioche à Helladius, évêque de Tarse, elle fut présentée à Cyrille et à ses amis, conjointement avec la lettre d'Athanase, pour que Cyrille l'acceptât [4].

§ 153.

ARISTOLAUS SE REND A ALEXANDRIE. LES ESPÉRANCES DE PAIX AUGMENTENT.

Muni de cette proposition et d'une lettre du vieil Acace pour Cyrille, le fonctionnaire déjà nommé, Aristolaus, se rendit à Alexandrie pour y continuer avec Cyrille l'œuvre de conciliation déjà commencée [5]. Cyrille parle comme il suit de son arrivée, dans ses

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 827. — Fuchs, a. a. O. S. 201.
(2) Voyez sur ces synodes la dissertation de Mansi, t. V, p. 1155 sqq.
(3) Dans Hard. t. I, p. 1634. — Mansi, t. V, p. 829, c. 53, p. 830, c. 54, p. 840, c. 60. Jean d'Antioche parle même de dix propositions, dans Mansi, l. c. c. 77, p. 855.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 830, c. 54. — Hard. t. I, p. 1635 ; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 204.
(5) Voyez la suscription du c. 53 dans Mansi, t. V, p. 829, et Hard. t. I, p. 1634. *Propositiones*, etc.

lettres à Acacius évêque de Mélitène, à Donat évêque de Nicopolis en Épire, à Rabulas évêque d'Édesse[1] : « Les amis de Nestorius avaient abusé du vénérable Acacius de Bérée pour lui faire écrire (à lui Cyrille) des choses qui lui étaient étrangères, et pour lui demander de rétracter et de condamner ce qu'il avait écrit contre Nestorius, pour s'en tenir exclusivement au symbole de Nicée; mais il leur avait répondu : « Nous tous, nous professons fermement la foi de Nicée, mais il m'est impossible de regarder comme faux ce que j'ai écrit avec exactitude contre Nestorius; c'est, au contraire, à vous à obéir aux ordres de l'empereur et au décret d'Éphèse en condamnant Nestorius, en anathématisant sa doctrine et en reconnaissant le choix de Maximien. »

Il donne ici en abrégé la quintessence de ce qu'il avait exposé en détail dans sa réponse à Acacius de Bérée (nous n'avons plus cette réponse)[2] ; en ajoutant qu'il pardonnait volontiers à ceux d'Antioche les accusations qu'ils avaient portées contre lui comme ayant offensé Dieu et l'empereur. Il ajoute plus loin qu'on l'a bien à tort accusé d'apollinarisme ou d'arianisme; qu'il anathématisait, au contraire, l'arianisme et toutes les autres hérésies ; qu'il reconnaissait (en opposition avec les principes de l'apollinarisme) que le Christ avait eu aussi une âme humaine et raisonnable (πνεῦμα) ; qu'il n'y avait eu aucun mélange ni aucune confusion des natures dans le Christ, et que le Logos de Dieu était *par sa propre nature* immuable et inaccessible à la souffrance, mais que le seul et même Christ et Fils unique de Dieu avait souffert pour nous dans la chair. — En outre, ses chapitres (ceux de Cyrille) étaient uniquement dirigés contre les erreurs de Nestorius ; ils avaient pour but de réfuter ses fausses opinions, et quiconque condamne Nestorius doit cesser d'attaquer les chapitres. Quand la communion ecclésiastique sera rétablie, il donnera par lettres des explications qui calmeront tout le monde et qui interpréteront, à la satisfaction de tous, les passages de ces écrits qui avaient été mal compris; mais il ne pouvait condamner ces passages, car ils étaient exacts au point de vue du dogme, ils étaient conformes à la vérité et avaient été approuvés par l'Église tout entière. A la fin, il parle des efforts sérieux que fait Aristolaus

(1) Dans Mansi, t. V, p. 309, 347, 887.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 831 sqq. En allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 205 ff.

en faveur de la paix, et il salue tous ceux à qui il écrit, de même que les évêques qui les entourent.

Sur les vives instances d'Aristolaus, Cyrille s'était laissé décider, ainsi que son propre archidiacre Épiphane l'écrit à l'évêque de Constantinople [1], à donner les explications précises analysées plus haut, et, en effet, elles étaient de nature à réfuter les fausses accusations portées contre lui. Il put donner ces explications sans avoir rien à changer de la doctrine qu'il avait enseignée dans l'origine, ainsi que l'on peut s'en convaincre en lisant ce que nous avons dit plus haut §§ 129 et 131, et il ne faut pas connaître le véritable état des choses, ou bien être prévenu, pour l'accuser d'avoir dévié de ses premiers principes. Aristolaus envoya avec cette lettre de Cyrille, son compagnon de voyage et son coadjuteur Maximus en Orient, et il lui donna pour instruction de demander à ceux d'Antioche d'anathématiser à l'unanimité Nestorius et sa doctrine [2]. Le pape et quelques autres évêques écrivirent aussi à Acacius pour l'exhorter à la paix [3]; Acacius communiqua ces pièces à ses collègues de l'Orient et, à cette occasion, dans sa lettre à Alexandre d'Hiérapolis, il exprima très-ouvertement sa joie actuelle à l'égard de Cyrille [4]. Ainsi que nous l'avons déjà vu, Alexandre d'Hiérapolis était un ami décidé de Nestorius, et il persista dans ses sentiments; aussi, dans sa réponse à Acacius, déclara-t-il que Cyrille était, malgré les explications qu'il avait données, resté apollinariste, et que l'on n'aurait pas dû anathématiser Nestorius avant d'avoir prouvé qu'il avait enseigné des choses contraires à l'Écriture [5]. Il écrivit encore sur un ton plus aigre à André de Samosate, qui partageait ses sentiments [6], s'étonnant beaucoup de la facilité avec laquelle Acacius changeait de sentiments, et assurant « qu'il aimerait mieux perdre sa charge et même une main que d'accepter d'être en communion avec Cyrille, si celui-ci n'anathématisait pas ses erreurs et ne reconnaissait pas que le Christ était Dieu et homme, et qu'il avait souffert selon son humanité. » (Cyrille n'avait jamais évidemment contesté cela.)

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 988.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 830, c. 55, p. 840, c. 61, et p. 988, c. 203.
(3) C'est Acace qui parle de cela : Mansi, t. V, p. 830, c. 55.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 831, c. 55; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 210.
(5) Dans Mansi, t, V, p. 835 sqq. — Fuchs, a. a. O. S. 211 ff.
(6) Dans Mansi, t. V. p. 837 sq.

André de Samosate répondit à cette lettre sur le même ton. Cyrille est, pour lui, un trompeur, et il soupçonne qu'à Antioche on fait déjà des concessions, et que ce n'est pas en vain qu'il a vu en songe quelque temps auparavant Jean d'Antioche se faisant donner les eulogies d'Apollinaris [1].

Acacius avait aussi écrit à Théodoret pour l'inviter à conférer avec lui ; mais celui-ci ne pouvant y répondre, parce qu'il était malade et qu'il avait des visites à faire, répondit par écrit que les dernières explications de Cyrille ne lui déplaisaient pas : qu'elles s'accordaient moins avec ce qu'il avait dit antérieurement et plus avec la doctrine des Pères. Mais ce qui était impardonnable, c'est qu'au lieu d'accepter simplement une des six propositions si modérées qui lui avaient été présentées, Cyrille se perdait en paroles et prenait toutes sortes de détours, sans choisir le chemin le plus simple pour arriver à tout concilier. Il demandait aussi que ceux d'Antioche souscrivissent à la déposition de Nestorius, mais ils n'avaient pas été présents lorsque Nestorius avait été condamné, et ce serait manquer d'une manière bien grave à sa conscience que de faire une chose que l'on regarde comme injuste. Théodoret demandait à Acacius, en terminant, de gouverner l'affaire de telle sorte que la paix pût plaire à tous, mais surtout à Dieu [2].

Théodoret s'explique d'une manière plus précise dans sa lettre à André de Samosate. Il se félicite de ce que Cyrille a anathématisé l'apollinarisme; mais il déclare que ceux d'Antioche ne peuvent anathématiser en bloc (*indeterminate*) la doctrine de Nestorius, parce qu'elle leur paraissait inexacte. Ce serait tout autre chose si Cyrille avait anathématisé ceux qui enseignent que le Christ n'est qu'un homme, ou qui partagent le *seul* Seigneur Jésus-Christ en deux fils [3]. Théodoret savait très-bien que ces propositions étaient complétement hérétiques; mais en les citant, et particulièrement en citant la dernière, il n'entendait pas les présenter comme une conséquence du nestorianisme, mais simplement comme une imputation calomnieuse qui lui avait été faite. Aussi, sa prétention de condamner ces phrases sans condamner Nestorius n'a pas plus de valeur et de raison d'être que la distinction des jansénistes entre la question de fait et la question de droit;

(1) Dans Mansi, t. V, p. 839.
(2) Mansi, t. V, p. 840, c. 60.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 840 sq. c. 61

il voulait rejeter en droit ces propositions, mais quant à la *quæstio facti*, c'est-à-dire quant à avouer que Nestorius avait enseigné ces propositions, il répondait par la négative.

André de Samosate répondit à cette lettre qu'il était tout à fait d'accord sur ce point avec Théodoret, c'est-à-dire pour demander à Cyrille d'anathématiser ceux qui regardaient le Christ comme étant simplement un homme ou qui partageaient le seul Seigneur en deux fils. Cyrille s'obstinerait probablement à demander que la déposition de Nestorius fût signée par tous; mais on pouvait présumer qu'il se contenterait de la signature de quelques-uns, et il était probable que quelques-uns la donneraient en effet. En terminant, André de Samosate demandait à Théodoret de prier pour que la paix ne fût pas arrêtée par quelque difficulté [1]. Nous voyons qu'André tient ici un langage bien plus modéré que dans sa réponse au bouillant Alexandre d'Hiérapolis. Pour calmer celui-ci, il lui envoya alors la lettre de Théodoret; il l'engage à céder, lui dépeint le malheur qu'il y a à persister dans le schisme, et désire qu'Alexandre s'engage aussi dans la nouvelle voie [2]. Celui-ci répondit à André et à Théodoret d'une manière aigre et courroucée, et il ne voulut voir qu'une tentation de Satan dans tous ces efforts pour arriver à la conciliation. Il manifeste surtout son mécontentement au sujet de Jean d'Antioche, et il jure sur le salut de son âme que, pour lui, il ne faiblira pas d'un pas [3]. Théodoret lui répondit avec calme qu'il connaissait mieux le patriarche, et que ni le patriarche ni lui ne consentiraient à la condamnation de Nestorius. Mais, d'un autre côté, la nouvelle déclaration de Cyrille lui paraissait satisfaisante, et il était curieux de savoir en quoi elle pouvait être contraire à l'Évangile. Il accordait du reste qu'elle ne suffisait pas pour recevoir de nouveau Cyrille à la communion, qu'il fallait pour cela de nouvelles explications de sa part dans le sens du symbole de Nicée [4].

Avec Alexandre, se trouvait Maximin évêque d'Anazarbe, qui, dans une lettre qu'il lui écrit, dit que Jean d'Antioche a loué les dernières explications de Cyrille, tandis que dans l'exemplaire qui lui a été communiqué par un ami, Cyrille ne fait, au fond, que manifester sa volonté de soutenir les propositions qu'il avait

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 841, c. 62.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 841 sq. c. 63.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 842, c. 64, et p. 843, c. 65.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 843, c. 66.

soutenues jusque-là. Il demandait à Alexandre de lui donner des éclaircissements sur ce point [1]. Nous ajoutons que Maximin avait en somme porté un jugement parfaitement exact : car, dans le fait, c'était la manière dont on avait entendu la doctrine de Cyrille, et non pas cette doctrine elle-même, qui était en contradiction avec les dernières explications fournies par l'évêque d'Alexandrie. C'est ce qui explique comment Théodoret et Jean d'Antioche, de même que tous ceux qui avaient interprété d'une manière erronée les premiers écrits de Cyrille, trouvent maintenant une différence notable entre ces premiers écrits et les derniers, tandis qu'aux yeux d'un nestorien proprement dit, les premiers comme les derniers de ces écrits trahissaient des sentiments apollinaristes et accusaient d'une manière trop peu accentuée la distinction des natures.

Le troisième partisan décidé de l'arianisme était Helladius, évêque de Tarse, qui, dans sa lettre à Alexandre d'Hiérapolis, accuse de trahison ceux du parti d'Antioche qui penchent vers un rapprochement [2]. Alexandre lui adresse des louanges à ce sujet et se réjouit de ce que les Églises des deux Cilicies prennent si ouvertement la cause du prédicateur de la vérité, c'est-à-dire de Nestorius [3].

Théodoret chercha aussi par un autre moyen à amener ce même Helladius de Tarse à ses idées de conciliation. Aussi lui écrivit-il ce qui suit : On pouvait admettre les dernières explications de Cyrille, en rejetant toutefois la demande qu'il faisait d'anathématiser Nestorius. Tous les évêques du parti d'Antioche qui avaient été déposés devaient, du reste, être réintégrés dans leurs charges avant qu'on admît Cyrille à la communion. (Voy. plus haut, §§ 139 et 151.) Théodoret priait Helladius de lui faire savoir au plus tôt ses opinions sur ce point, et de gagner à ces idées Himérius évêque de Nicomédie, tout en restant lui-même convaincu que lui, Théodoret, ne trahirait pas la cause de la religion [4]. Il écrivait en même temps à cet Himérius pour lui exprimer son opinion sur les dernières déclarations de Cyrille et sur la possibilité de son admission, en ajoutant que ce n'était pas là simplement son opinion, mais que c'était aussi celle de

(1) Dans Mansi, t. V, p. 844, c. 67.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 845, c. 68.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 845 sq. c. 69.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 846, c. 70.

Jean d'Antioche et de tous les évêques avec lesquels il avait tenu le synode[1]. Dans une lettre adressée au chef du parti extrême, c'est-à-dire à Alexandre d'Hiérapolis, Théodoret se défend du reproche de trahison et proteste contre le soupçon élevé contre lui, comme s'il avait cédé pour obtenir une meilleure place ou pour éviter la persécution[2].

Enfin Eutherius, archevêque de Thyana en Cappadoce, se prononce très-énergiquement contre le parti de la paix dans deux lettres adressées à Jean d'Antioche et à Helladius de Tarse. Il ne veut pas entendre parler d'une réconciliation avec Cyrille[3].

Nous voyons que sur la question de la paix de l'Eglise les Orientaux se divisaient en deux grands partis. La majorité, disposée à faire la paix et qui avait à sa tête Jean d'Antioche et Acacius, le vénérable évêque de Bérée, se trouvait en présence d'une minorité opposée à toute idée de conciliation ; mais la majorité elle-même se divisait en deux camps, car Théodoret et André de Samosate formaient une sorte de tiers parti et prétendaient présenter de nouvelles propositions. (Voy. plus haut, p. 437.)

§ 154.

PAUL D'ÉMISA EST ENVOYÉ A ALEXANDRIE POUR CONCILIER LES DEUX PARTIS.

Conjointement avec Acacius qui partageait ses sentiments, le patriarche Jean d'Antioche envoya à Alexandrie, comme ambassadeur, le vieil évêque Paul d'Emisa, afin qu'il eût des entrevues avec Cyrille et qu'il obtînt de lui des explications encore plus satisfaisantes. Jean d'Antioche entra lui-même alors, pour la première fois depuis le commencement de toutes ces discussions, en correspondance avec Cyrille, et lui écrivit la lettre suivante pour accréditer Paul d'Emisa : « Sans se connaître personnellement, Cyrille et lui se trouvaient unis par l'amour ; mais malheureusement les douze anathèmes de Cyrille avaient détruit cette union, et il aurait mieux valu qu'ils n'eussent jamais été publiés. Il n'avait pas voulu croire au commencement qu'ils fussent de

(1) Dans Mansi, t. V, p. 847, c. 71.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 849, c. 72.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 850 sqq. c. 73 et 74. — Fuchs, a. a. O. S. 216.

Cyrille. Ils se trouvaient notablement améliorés par les dernières déclarations, et l'on pouvait espérer qu'ils le seraient tout à fait. Cyrille lui-même avait promis de donner, quand la paix serait rétablie, de nouvelles explications tout à fait décisives, et, dans le fait, quelques additions étaient encore nécessaires. Jean et ses amis s'étaient grandement réjouis au sujet de la lettre de Cyrille à Acacius (celle qui contient les explications déjà connues), surtout parce que, dans cette lettre, Cyrille se déclare prêt à accepter celle de S. Athanase à Epictète, qui explique d'une manière si exacte le symbole de Nicée, et qui répond à tout. L'œuvre de paix qui avait été commencée devait se continuer, et on devait en finir avec les injures et les accusations d'hérésie que les chrétiens ne s'étaient pas épargnées vis-à-vis les uns des autres. Cyrille était prié de recevoir Paul d'une manière amicale et d'avoir autant de confiance en lui que si c'était Jean lui-même qui fût présent [1]. » D'après un renseignement fourni par Épiphane, l'archidiacre même de Cyrille, Jean, avait déclaré en outre que les Orientaux ne consentiraient jamais à la condamnation de Nestorius [2]. Toutefois, la pièce que nous venons d'analyser ne fait pas la moindre allusion à cela ; au contraire, on peut dire avec Théodoret que, dans ce document, Jean avait positivement condamné les anathèmes de Cyrille [3]. Jean d'Antioche, répondant à une lettre, maintenant perdue, que lui avait écrite Alexandre, évêque d'Hiérapolis et chef du parti extrême, lui fit connaître la démarche qui venait d'être faite par la mission confiée à Paul d'Émisa. Jean reproche à Alexandre sa subtilité dialectique, qui veut voir partout dans Cyrille de l'apollinarisme, et il lui montre d'une manière brève et concluante que Cyrille s'était mis en opposition avec le principe même de l'apollinarisme, en professant que dans le Christ les deux natures n'étaient pas mêlées. Nul de ceux qui habitaient dans le Pont (probablement Firmus de Césarée et d'autres adversaires de ceux d'Antioche) ne s'était encore exprimé de cette manière. Il serait bien à souhaiter que celui qui se trouve dans le voisinage d'Alexandre (Rabulas d'Edesse, sans doute), et ceux qui sont au delà du Taurus (montagne du sud de l'Asie Mineure), donnassent une profession de foi analogue. Alexandre ne devait pas être si pusillanime ; il devait avoir confiance en Dieu. Il parlait continuellement

(1) Dans Mansi, t. V, p. 856 sqq.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 988.
(3) Theodoreti *Epist.* 112, t. IV, *Opp.* p. 1186, ed. Schulze.

de se retirer, voire même du martyre ; mais ce n'était pas de cela, c'était de la restauration de la paix de l'Eglise qu'il s'agissait maintenant. La lettre contient ensuite des détails qui n'ont pas trait à ce qui nous occupe et qui sont très-difficiles à comprendre [1].

Alexandre répondit sur un ton peu conciliant et en s'efforçant de démontrer que, même dans ses dernières explications, Cyrille était toujours hérétique. Si Jean et Acacius les trouvent orthodoxes, il était inutile d'envoyer Paul d'Emisa. Pour ce qui le concernait, il était résolu à n'accepter ni la communion de Cyrille ni la communion de ceux qui se réconcilieraient avec lui, tant qu'ils n'auraient pas donné des explications satisfaisantes. L'affaire est très-claire : « Cyrille nous offre de communiquer avec nous si nous acceptons de devenir hérétiques [2]. »

Le patriarche répondit sur un ton calme et modéré, qu'il ne voulait pas rappeler tout ce qu'il y avait d'amertume dans la lettre d'Alexandre, et qu'il ne lui demandait qu'une seule chose, c'était d'avoir quelque confiance dans la mission qui avait été confiée à Paul ; car celui-ci devait présenter à Cyrille les dix propositions de ceux d'Antioche et avoir avec lui des conférences orales, qui souvent valent mieux que des négociations poursuivies par écrit [3].

Le patriarche Jean ne s'était pas contenté, du reste, de faire savoir ce qui se passait, aux évêques soumis à sa juridiction ; il en avait aussi informé ses amis et ceux qui partageaient ses sentiments, par exemple Dorothée, archevêque de Marcianopolis en Mœsie (en Europe), et celui-ci, de même que ses suffragants, lui avait écrit en réponse une lettre pleine de remercîments, et dans laquelle on demandait à Jean qu'il eût soin de faire professer par Cyrille les deux natures unies sans être mélangées et de lui faire condamner ses anathèmes [4].

§ 155.

SYMBOLE D'UNION DE CEUX D'ANTIOCHE ; IL EST ACCEPTÉ PAR CYRILLE.

Jean d'Antioche avait aussi remis à Paul d'Emisa, avec la lettre que nous avons donnée plus haut, une profession de foi qui avait

---

(1) Dans Mansi, t. V, p. 853.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 916.
(3) Dans Mansi. t. V, p. 855, c. 77.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 855, c. 78.

été rédigée par lui et par ses amis, et que Cyrille devait accepter. Nous connaissons l'existence de cette profession de foi par les lettres que Cyrille écrivit plus tard à Jean [1] et par une lettre de Jean à Cyrille [2], et on voit dès le premier coup d'œil qu'abstraction faite du début et de quelques mots de la fin, cette profession de foi est tout à fait identique à celle que ceux d'Antioche avaient déjà fait remettre à Ephèse par l'intermédiaire du *comes* Jean à l'empereur Théodose, et dont nous avons déjà parlé, § 145. Celle-ci se divise en deux parties, l'introduction et le symbole proprement dit. L'introduction est ainsi conçue : « Nous voulons exposer ici en abrégé, et d'une manière conforme à l'Écriture et à la tradition, sans cependant rien ajouter à la foi qui a été développée à Nicée, ce que nous croyons et enseignons au sujet de la Vierge Mère de Dieu et sur la manière dont le Fils de Dieu s'est fait homme. Nous faisons cela parce que c'est nécessaire; nous le faisons, non pas pour introduire quelque chose, mais pour satisfaire les autres. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, elle (la foi de Nicée) suffit parfaitement pour faire connaître la religion et pour réfuter les hérésies. Nous donnons cette nouvelle explication, non pas pour résoudre ce qui est incompréhensible, mais pour réfuter, par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui veulent nous reprocher d'expliquer des choses qui sont au-dessus de l'intelligence humaine [3]. »

Vient ensuite la seconde partie, c'est-à-dire le symbole proprement dit : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est vrai Dieu et vrai homme, composé d'un corps et d'une âme raisonnable, qu'il a été engendré du Père avant tous les temps pour ce qui concerne la divinité, et, pour ce qui concerne son humanité, qu'il est né d'une Vierge à la fin des temps pour nous et pour notre salut; qu'il est de même substance que le Père pour ce qui concerne la divinité, et de même substance que nous pour ce qui concerne l'humanité, car les deux natures sont unies l'une à l'autre (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγον). Aussi ne reconnaissons-nous qu'*un seul* Christ, *un seul* Seigneur et *un seul* Fils. A cause de cette union, qui est exempte de tout mélange (κατὰ

(1) Dans Mansi, t. V, p. 303. — Hard. t. I, p. 1703.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 291. — Hard. t. I, p. 1691.
(3) La fin de cette introduction a quelque analogie avec la courte introduction de ce même symbole quand il fut donné pour la première fois. Voyez § 145.

ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν), nous reconnaissons également que la sainte Vierge est mère de Dieu, parce que Dieu, le *Logos*, devenu chair et homme, s'est adjoint, à partir de la conception, le temple (l'humanité) qu'il a pris d'elle (de la Vierge)[1]. Pour ce qui concerne les expressions évangéliques et apostoliques au sujet du Christ, nous savons que les théologiens appliquent une partie d'entre elles aux deux natures, parce qu'elles s'adressent à une seule personne, tandis qu'ils distinguent les autres parce qu'elles s'adressent à l'une des deux natures. Les expressions qui conviennent au Dieu s'adressent à la divinité, tandis que les expressions qui marquent l'abaissement s'adressent à l'humanité[2]. »

Nous avons déjà dit plus haut, § 145, que cette formule présentait un sens tout à fait orthodoxe ; aussi Cyrille ne fit-il aucune difficulté de l'accepter quand on la lui représenta, et, plus tard, quand la paix fut conclue, il la renouvela dans sa célèbre lettre à Jean d'Antioche (v. plus loin, § 157). Après que Cyrille eut donné cette preuve de sa bonne volonté, il commença à conférer avec Paul d'Emisa au sujet des mauvais traitements qu'il avait eus à souffrir à Éphèse, et, après qu'un certain temps se fut écoulé dans ces débats et aussi à cause d'une maladie de Cyrille[3], ce dernier consentit à se taire sur ce sujet qui lui était personnel, et il demanda, ce qui était bien autrement important, si les Orientaux étaient décidés à souscrire à la condamnation de Nestorius, ce qui était une condition *sine qua non* de leur réintégration dans la communion de l'Église, et si Paul avait apporté

---

(1) Jusqu'ici le symbole est tout à fait identique à celui qui a été donné, § 145, ce qui suit est une addition nouvelle.

(2) Dans Mansi, t. V, p. 303 sqq. — Hard. t. I, p. 1703. Le texte original de ce symbole est ainsi conçu : Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν· κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ Κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

(3) Mansi, t. V, p. 988 et 311.

avec lui une lettre de Jean à ce sujet. Paul d'Emisa lui remit la lettre déjà analysée de son patriarche à Cyrille, mais elle ne satisfit pas ce dernier. Cyrille déclara que cette lettre ne renfermait rien de ce qu'elle devait contenir (c'est-à-dire au sujet de l'approbation donnée à la condamnation de Nestorius); qu'elle était de nature à augmenter les difficultés plutôt qu'à les aplanir, parce que Jean cherchait à justifier ce qui s'était passé à Éphèse, en disant que le motif de tout cela avait été le zèle bien entendu que l'on doit déployer pour la doctrine orthodoxe. Cyrille voulut pour ces motifs ne pas recevoir la lettre, et ne se laissa fléchir que par les explications fournies par l'évêque Paul, lequel assura, sous la foi du serment, que les auteurs de la lettre n'avaient pas eu ces intentions [1]. Paul déclara alors qu'il était prêt à anathématiser les erreurs de Nestorius et que sa proposition devait être regardée comme celle de tous les évêques de l'Orient. Cyrille répondit avec raison que Paul pouvait très-bien agir ainsi pour ce qui le concernait, et qu'il serait immédiatement après admis à la communion; mais que ce qu'il ferait ne pouvait en aucune manière être regardé comme fait par tous les évêques de l'Orient, et en particulier par son patriarche; car il fallait, pour cela, des pouvoirs très-explicites, et on avait tout à fait le droit de lui demander s'il avait sur ce point une déclaration par écrit [2]. Paul d'Emisa remit donc pour lui personnellement un document écrit dans lequel il reconnaissait Maximien pour évêque de Constantinople, et Nestorius comme déposé, et, en outre, il excommuniait les erreurs de ces derniers [3], et il fut non-seulement reçu avec solennité par Cyrille à la communion, mais invité à plusieurs reprises à prêcher à Alexandrie. Nous avons encore de lui trois fragments d'homélies qu'il tint à cette époque dans cette ville [4].

En sacrifiant Nestorius, Paul demandait par contre que l'on abrogeât la sentence de déposition portée par Cyrille et par Maximien contre Helladius, Eutherius, Himerius et Dorotheus (tous les quatre nestoriens); il croyait que sans cette concession on ne pourrait pas arriver à s'entendre. Cyrille répondit que cela

---

(1) Cf. son *Epistol. ad Acac. Melet.* dans Mansi, t. V, p. 311 et *ejusd. epistola ad Donat.* ibid. 350.
(2) Mansi, l. c. p. 313, 350.
(3) Ce document se trouve dans Mansi, t. V, p. 287. — Hard. t. 1, p. 1689; en allemand dans Fuchs, a. a. O. S. 223.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 1693 sqq. — Hard. t. I, p. 783 sqq.

n'aurait jamais lieu ; que, pour lui du moins, il n'y consentirait jamais, si bien que Paul ne fit plus cette demande [1].

Toutes ces négociations jointes à la maladie de Cyrille avaient pris beaucoup de temps, et les Orientaux se plaignaient déjà de ce qu'ils étaient depuis trop longtemps sans nouvelles d'Alexandrie, et de ce que tous ces pourparlers ne paraissaient devoir amener aucun résultat. Ce mécontentement se fait jour dans une lettre d'André, évêque de Samosate, à Alexandre d'Hiérapolis [2]. Mais, sur ces entrefaites, le commissaire impérial Aristolaus écrivit à ceux d'Antioche, pour leur demander avec instance la déclaration qu'on attendait d'eux au sujet de Nestorius.

§ 156.

SYNODE DE CEUX D'ANTIOCHE; PRÉSENTS DE CYRILLE.

Les Orientaux tinrent alors un nouveau synode à Antioche; ils y rendirent de nouveaux décrets que nous ne connaissons pas d'une manière exacte, et par l'entremise de Berius (l'ambassadeur à Constantinople de ceux d'Antioche), ils en donnèrent avis à Aristolaus, en ajoutant que l'évêque Alexandre (d'Apamée, ainsi que l'a présumé Baluze) avait adhéré au décret nouvellement rendu à Alexandrie [3]. Ce qui suit prouve que ces décrets n'étaient pas rédigés dans un esprit de conciliation ; mais les amis de Cyrille à Constantinople lui envoyèrent aussi, à cette époque, de très-fâcheuses nouvelles ; car leur zèle pour la bonne cause s'était très-refroidi, ainsi que nous l'apprenons par les lettres déjà citées d'Epiphane, archidiacre de Cyrille [4]. Bien certainement, au vu et au su de Cyrille, Epiphane écrivit à Maximien, évêque de Constantinople, pour lui annoncer qu'à la suite de ces mauvaises nouvelles, Cyrille était, de nouveau, tombé malade. Il blâme la tiédeur de Maximien et de ses autres amis, et il les exhorte à raviver leur zèle ; ils devaient surtout obtenir qu'Aristolaus revînt encore une fois à Antioche. (La suite de l'histoire prouve qu'il faut entendre de cette manière ces mots assez obscurs : *hinc exire faciatis Aristolaum.*) Il raconte ensuite que Cyrille avait écrit à Pul-

---

(1) Dans MANSI, t. V, p. 350.
(2) Dans MANSI, t. V, p. 859.
(3) Dans MANSI, t. V, p. 988.
(4) Dans MANSI, l. c.; en allemand dans FUCHS, a. a. O. S. 219.

chérie, au *præpositus* Paulus, au chambellan Romanus, ainsi qu'aux deux dames de la cour Marcella et Droseria, et qu'il leur avait envoyé de dignes *benedictiones* (présents). Aristolaus était prêt à écrire au *præpositus* Chrysorètes assez mal porté pour l'Église, et on lui avait également envoyé des eulogies (présents). En outre, Cyrille avait cherché par des présents à obtenir de Scholasticus et d'Arthebas qu'ils s'entremissent auprès de Chrysorètes pour qu'il cessât enfin de persécuter l'Église. L'évêque Maximien devait solliciter lui-même l'impératrice Pulchérie, afin qu'elle montrât de nouveau du zèle pour le Christ; car elle et toutes les personnes de la cour s'occupaient actuellement assez peu de Cyrille, probablement parce que les présents qu'il avait faits, assez considérables du reste, n'avaient pas suffi à contenter leur (*eorum*, c'est-à-dire de ceux de la cour) avarice. Pulchérie devait écrire à l'évêque d'Antioche que son devoir était de céder, et on devait, d'un autre côté, engager Aristolaus à presser Jean d'Antioche sur ce point. Maximien devait aussi demander aux archimandrites Dalmatius et Eutychès (celui-ci fut plus tard l'hérétique Eutychès) d'adjurer l'empereur et les officiers de la cour au sujet de Nestorius, et de soutenir énergiquement Cyrille. La petite liste ci-jointe énumérait les présents que l'on devrait faire à chacun, afin que Maximien vît tous les sacrifices que s'était imposés l'Eglise d'Alexandrie. Elle avait même dû emprunter pour faire ces libéralités. C'était maintenant à l'Église de Constantinople à faire ce qui dépendait d'elle pour contenter l'avarice de certaines gens. Enfin, Pulchérie devait s'efforcer d'obtenir que Lausus fût bientôt nommé *præpositus*, afin que le pouvoir de Chrysorètes fût affaibli par là[1].

Un historien impartial ne saurait reprocher à Cyrille d'avoir fait tant d'efforts pour faire triompher la cause de l'orthodoxie. Quant aux présents dont il s'est servi pour cela, nous n'entreprendrons pas de justifier, ce procédé, pas plus que ne l'a fait Tillemont (l. c. p. 541). Nous nous contenterons de l'expliquer, en indiquant, comme nous l'avons fait plus haut, quel était sur ce point l'usage de l'Orient.

---

(1) Dans MANSI. t. V, p. 985 sqq.

§ 157.

L'UNION SE RÉALISE.

Dans le fait, Cyrille atteignit alors son but. Aristolaus se laissa déterminer à aller de nouveau à Antioche avec Paul d'Emisa, et deux clercs de Cyrille, Cassius et Ammon, durent l'accompagner pour présenter au patriarche Jean un document comprenant la déposition de Nestorius et des anathèmes sur sa doctrine, afin qu'il le signât et, dans le cas où il accéderait à cette proposition, les deux prêtres devaient lui remettre une autre pièce pour le réintégrer dans la communion de l'Église [1].

Cette manière d'agir parut à Cyrille devoir conduire plus tôt au but, d'autant mieux que Paul d'Emisa et Aristolaus faisaient traîner d'Alexandrie les choses en longueur. Ce moyen lui paraissait aussi assez sûr, parce qu'Aristolaus avait assuré par serment que l'instrument de paix ne serait pas signé avant les autres pièces, et que, dans le cas où Jean d'Antioche se refuserait à les signer, lui Aristolaus se rendrait immédiatement à Constantinople pour y déclarer que ce n'était pas l'Église d'Alexandrie, mais bien Jean d'Antioche, qui était la cause du désordre [2].

Les négociations poursuivies à Antioche donnèrent un heureux résultat. Jean demanda que l'on fît quelques légères modifications au document qu'il devait signer, et comme ces modifications, ainsi qu'il l'assure lui-même et que le démontrent les lettres qu'il écrivit plus tard, ne changeaient pas le sens de ce document, elles furent admises par les deux envoyés de Cyrille, et eurent l'approbation d'Aristolaus et de Paul d'Emisa [3]. Le patriarche Jean envoya, en union avec tous les évêques qui se trouvaient avec lui, une lettre amicale à Cyrille, au pape Sixte et à Maximien l'évêque de Constantinople; ces lettres, qui sont parvenues jusqu'à nous, sont des documents intéressants sur le rétablissement de la paix. Ce qu'elles contiennent de plus important se retrouve dans les trois lettres et est ainsi conçu : « L'année dernière s'est réuni à

(1) Cyrilli *Epistol. ad Theognostum*, etc. in *Cyril. Opp.* t. V, P. II, p. 153, et *ejusd. epist. ad Donat.* dans Mansi, t. V, p. 350.
(2) Cyrilli *Epistol. ad Theognostum*, l. c.
(3) Voyez la lettre de Jean à Cyrille dans le recueil des lettres de ce dernier. *Cyrilli Opp.* t. V, P. II, p. 153.

Éphèse, sur l'ordre du pieux empereur, le saint synode des évêques aimés de Dieu, afin de vaincre l'hérésie de Nestorius, et, en union avec les légats du pape Célestin de pieuse mémoire, ils ont déposé le susdit Nestorius, parce qu'il professait une doctrine pernicieuse (βεβήλῳ διδασκαλίᾳ χρώμενον), parce qu'il avait scandalisé beaucoup de monde (σκανδαλίσαντα πολλοὺς), et qu'au sujet de la foi il n'avait pas suivi une ligne irréprochable (οὐκ ὀρθοποδήσαντα)[1]. Nous sommes arrivés plus tard à Éphèse et nous avons trouvé que l'affaire était déjà conclue; aussi en avons-nous été mécontents. Il s'ensuivit un différend entre nous et le saint synode, et, après que bien des choses eurent été dites et faites de part et d'autres, nous sommes revenus dans nos Églises et dans nos villes sans avoir ratifié la décision du saint synode contre Nestorius, et les Églises se trouvaient partagées par suite de la différence des opinions. Cependant, comme nous devons tous nous efforcer de réconcilier ces Églises entre elles, après avoir mis fin à la diversité d'opinions, et que les empereurs pleins de la crainte de Dieu veulent aussi arriver à ce résultat, nous nous sommes nous-mêmes décidés à adhérer à la sentence rendue par le saint synode contre Nestorius, à le regarder comme déposé et à anathématiser sa doctrine mal famée (δυσφήμους διδασκαλίας) : car notre Église, de même que Votre Sainteté, a toujours professé la doctrine orthodoxe, l'a toujours protégée et la livrera telle au peuple. Nous adhérons aussi au sacre du très-saint et tout rempli de la crainte de Dieu Maximien, évêque de Constantinople, et nous sommes en communion avec les évêques de toute la terre qui vivent dans la crainte de Dieu et qui soutiennent la foi orthodoxe et pure[2]. »

La seconde lettre de Jean est adressée à Cyrille seul ; elle commence, de même que la première, en remarquant que ceux d'Antioche ne se sont pas défendus au concile d'Éphèse ; ils regardent maintenant comme inutile, puisque l'on veut procurer la paix, de rappeler les causes qui ont amené la division, et ils aiment mieux parler, tout de suite, des tentatives de réconciliation qui se sont faites ensuite, et en particulier de la mission d'Aristolaus et de Paul d'Emisa et de la profession de foi envoyée à diverses re-

(1) Ces termes proviennent probablement de ceux du parti d'Antioche, et sont, il faut le penser, des modifications que Jean avait voulu faire faire au texte de Cyrille.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 285. — Hard. t. I, p. 787.

prises par ceux d'Antioche à Cyrille. Il continue comme il suit : « Après que tu as accepté cette profession de foi, nous avons résolu, pour éviter tout différend, pour unir toutes les Églises de la terre et terminer tout scandale, de reconnaître la déposition de Nestorius et d'anathématiser ses mauvaises et pernicieuses doctrines (τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας), » etc., de même que dans la première lettre [1].

La troisième lettre de Jean, également adressée à Cyrille est écrite sur un ton plus cordial. Il commence par ce cri de joie : « Nous sommes de nouveau unis. » Il dit ensuite que Paul d'Emisa est revenu à Alexandrie avec les documents de paix ; il parle des grands services qu'il a rendus à la cause de l'union, de même que de ceux d'Aristolaus et des deux clercs d'Alexandrie ; il assure Cyrille de ses sentiments d'amitié, lui demande de recevoir avec bienveillance cette paix et lui promet de faire tout ce qui dépendra de lui pour qu'elle soit aussi acceptée par les évêques d'Orient [2]. Il tint loyalement parole sur ce dernier point, car nous avons de lui une lettre adressée à cette époque à Théodoret, dans laquelle il lui expose avec beaucoup de joie que Cyrille a montré d'une manière victorieuse, qu'on ne devait pas entendre d'une seule nature ce qu'il avait dit, et qu'il avait reconnu la diversité des natures. Paul d'Emisa devait apporter d'Alexandrie les preuves détaillées et concluantes de l'orthodoxie de Cyrille [3].

Dans le fait, Cyrille envoya alors, par l'intermédiaire de ce même Paul d'Emisa, à Jean d'Antioche, comme réponse à la lettre de conciliation qu'il lui avait écrite, sa célèbre lettre *Lætentur cœli,* dans laquelle, d'après le désir des Orientaux [4], il renouvelait mot pour mot le symbole de ces mêmes Orientaux qu'il avait accepté, et il y ajouta encore des explications dogmatiques, afin d'écarter d'une manière définitive tous les soupçons qui pouvaient encore peser sur lui. Il envoya en même temps de fidèles copies de la lettre adressée à Epictète par S. Athanase ; cette lettre, dont les Orientaux avaient fait grand bruit précisément dans cette affaire, avait été altérée dans l'intérêt de leur cause par les nesto-

(1) Dans Hard. t. I, p. 1691. — Mansi, t. V, p. 289 sqq. On trouve aussi un texte latin de cette lettre, *ibid.* p. 667 sqq.
(2) In *Cyrilli Opp.* t. V, P. II, p. 153 sq.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 867, c. 86.
(4) C'est ce que dit Facundus, lib. I, c. 5.

riens [1]. En comparant l'exemplaire de cette lettre avec celui qui se trouvait à Alexandrie, on peut facilement se convaincre de ces altérations [2].

Cyrille annonça à son Église l'heureuse nouvelle du rétablissement de la paix dans un sermon *ad hoc*, dont nous possédons encore un fragment de traduction latine. Il est daté du 28 pharmuth, c'est-à-dire 23 avril de l'année 433 [3]. Aussi Tillemont infère-t-il de là que l'union dut se conclure dans le mois de mars 433, ce qui en soi n'a rien d'invraisemblable. Il faut cependant avouer que la suscription d'un sermon reproduit dans une traduction ne saurait être une autorité décisive [4].

Cyrille annonça également la nouvelle de l'heureux rétablissement de la paix au pape Sixte et aux évêques Maximien de Constantinople et Donatus de Nicopolis [5]; et, de son côté, le patriarche Jean l'annonça aux deux empereurs Théodose II et Valentinien III, en leur demandant de vouloir bien s'occuper de réintégrer dans leurs charges les évêques qui avaient été déposés [6]. Dans une lettre circulaire à tous les autres évêques de l'Orient, Jean leur fit également connaître ce qui s'était passé, leur communiqua la correspondance échangée entre Cyrille et lui, les assura de toute l'orthodoxie de ce dernier et leur demanda enfin de ne pas troubler l'œuvre de conciliation qui venait d'être accomplie [7]. Le pape Sixte, rempli de joie à cause de cette réconciliation, écrivit à Cyrille le 11 septembre 433, et quatre jours après à Jean d'Antioche, pour leur dire la part que prenait le Saint-Siége à la solution de ces difficultés [8].

---

(1) Mansi, t. V, p. 301-309. — Hard. t. I, p. 1702, et t. II, p. 119. — Fuchs, a. a. O. S. 227.
(2) Cf. Mansi, t. V, p. 325.
(3) Mansi, t. V, p 289. — Hard. t. I, p. 1689.
(4) Tillemont, *Mémoires*, t. XIV. p. 547, et not. 76 sur S. Cyrille. *Ibid.* p. 782. — Walch, *Ketzerhist.* Bd. V, S. 617.
(5) Mansi, t. V, p. 347-351. — Hard. t. I, p. 1707.
(6) Mansi, t. V, p. 871.
(7) Mansi, t. V, p. 751.
(8) Mansi, t. V, p. 371, n. 379. — Hard, t. I, p. 1707 sqq. — Cf. Pagi, *Critica in Annal. Baron.* ad ann. 433, n. 1-4.

§ 158.

L'UNION TROUVE DES ADVERSAIRES ET EST DÉFENDUE PAR CYRILLE.

Les jugements portés sur cette œuvre de conciliation furent très-divers; la grande majorité des chrétiens s'en félicita vivement et remercia Cyrille pour ce qu'il avait fait en faveur de la bonne cause. Mais bien des personnes furent mécontentes de ce dénoûment; plusieurs des anciens adversaires de Cyrille ne furent pas les seuls à s'en plaindre; bien des personnes qui jusque-là n'avaient pas fait d'opposition à Cyrille se rangèrent, à partir de ce moment, au nombre de ses adversaires. C'est ainsi que les nestoriens les plus obstinés prétendaient que Nestorius n'avait pas enseigné autre chose que ce que Cyrille enseignait en ce moment, et ils s'efforçaient d'exprimer leur nestorianisme par les expressions du symbole souscrit par Cyrille. Aussi, ce dernier se trouva-t-il dans la nécessité d'écrire une lettre détaillée à Valérien, évêque d'Iconium, pour réfuter cette argumentation sophistique [1]. Mais plusieurs des anciens partisans de Cyrille étaient mécontents de ce qui se passait et étaient persuadés qu'il avait outre-passé ses devoirs, qu'il avait sacrifié ses principes antérieurs, enfin qu'il s'était laissé séduire par des termes nestoriens, et qu'il n'avait pas imité ces grands hommes de l'Église primitive qui avaient mieux aimé supporter un exil perpétuel que de changer un iota au dogme. C'est le reproche que lui fit un particulier, S. Isidore de Pelusium [2], celui-là même qui antérieurement avait blâmé Cyrille (V. plus haut § 144), comme montrant trop d'animosité contre Nestorius. Au rapport de Liberatus, des plaintes analogues auraient été également faites par les évêques Acacius de Mélitène et Valérien d'Iconium, de même que par plusieurs personnes qui se trouvaient à la cour de l'empereur [3]. Quant aux anciens amis de Cyrille qui désapprouvèrent l'œuvre de conciliation avec Jean d'Antioche, on peut les diviser en deux catégories : il y avait d'abord ceux qui blâmaient la conduite de Cyrille, parce qu'ils ne s'en rendaient pas parfaitement compte ; tel était certainement le cas de S. Isidore de Pelusium ;

(1) Dans Mansi, t. V, p. 353 sqq.
(2) Isid. Pelus. *Epist.* lib. I, n. 324.
(3) Liber. *Breviar.* c. 8, p. 669.

et puis ceux qui, imbus d'opinions monophysiques ou monothélites, comprenaient très-bien les nouvelles explications de Cyrille, mais n'en étaient, pour ce motif, que plus irrités contre lui. Les opinions diamétralement opposées qu'ils professaient, leur faisaient croire que les principes auxquels Cyrille avait adhéré, étaient entachés de nestorianisme. De ce nombre se trouvait peut-être Acace de Mélitène qui, dans une lettre adressée à Cyrille et que nous possédons encore [1], loue, il est vrai, les efforts de l'évêque d'Alexandrie pour faire anathématiser le nestorianisme (et Théodore de Mopsueste) [2], mais l'adjure en même temps d'anathématiser ceux qui croient qu'après l'union des natures dans le Christ, il reste encore deux natures, et que chacune d'elles a son action et son activité. D'après Acacius, cela conduisait ouvertement au nestorianisme. Il se trompait : car ce qu'il prenait pour le nestorianisme était la doctrine orthodoxe; lui-même se trouvait, sans en avoir conscience, imbu d'opinions monothélites, car, tout en admettant deux natures dans le Christ, il n'admettait pas qu'elles eussent l'une et l'autre leur action ; on voyait même poindre dans ses idées des sentiments monophysiques, car il penche par fois vers la négation des deux natures dans le Christ.

Tout cela détermina Cyrille à défendre dans une série d'écrits l'union qui venait d'être conclue.

1) Il discutait d'abord l'accusation portée contre lui d'avoir demandé de quelqu'un ou d'avoir lui-même adopté un nouveau symbole (altéré). Voici bien plutôt comment les choses s'étaient passées: comme les évêques d'Orient qui s'étaient rendus à Éphèse étaient soupçonnés de nestorianisme, il était devenu nécessaire qu'ils donnassent pour leur propre défense une explication au sujet de leur foi [3].

2) Il montre en second lieu que cette explication donnée sur leur foi par les Orientaux était, dans le fait, tout à fait satisfaisante, et qu'il y avait une grande différence entre leur doctrine et celle de Nestorius. Celle-ci conduisait à la négation de Dieu fait homme et divisait le Fils unique en deux Fils; les Orientaux, au contraire, appelaient la sainte Vierge « Mère de Dieu » à cause de l'union indissoluble et opérée sans

(1) Il en existe encore deux traductions latines, dans Mansi, t. V, p. 860 et 998.
(2) C'est certainement là une addition ultérieure.
(3) Mansi, t. V, p. 315. Dans la lettre de Cyrille à Acacius, évêque de Mélitène.

mélange de la divinité et de l'humanité (διὰ τὴν ἄφραστον καὶ ἀσύγχυτον ἕνωσιν) et nous professons *un* Fils Christ et Seigneur complet sous le rapport de la divinité, de même que sous le rapport de l'humanité, parce que sa chair est animée par une âme raisonnable (contre l'apollinarisme). Ils ne divisent donc pas en deux le Fils Christ et Seigneur Jésus ; mais ils disent : Celui qui était de toute éternité et qui a paru sur la terre dans les derniers temps, est *un* et le même ; comme Dieu il est de Dieu le Père, et comme homme il est de la femme pour ce qui concerne la chair. Nous enseignons qu'il y a eu une union entre les deux natures (δύο φύσεων ἕνωσιν γενέσθαι), et nous professons explicitement *un seul* Christ et *un seul* Fils et Seigneur [1]. Nous ne disons pas, comme tous les hérétiques, que le *Logos* s'est préparé un corps de sa propre nature divine ; mais nous disons qu'il a pris chair d'une vierge. En considérant ce dont il provient et ce qui concerne le Fils et Seigneur, nous disons qu'il y a union des deux natures ; mais nous croyons qu'après l'union, comme la division en deux est maintenant abolie (ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς), il n'y a plus qu'*une* seule nature, celle du Fils unique, c'est-à-dire fait homme , et nous repoussons toute idée de transformation (dans les natures). L'ἕνωσις est une ἀσύγχυτος [2].

3) Quelques-uns disaient : « Comment donc Cyrille peut-il louer les Orientaux qui professent les deux natures ? C'est cependant là une expression nestorienne. » Cyrille répond : « Nestorius a tout à fait raison d'enseigner les deux natures ; car, dans le fait, la nature du *Logos* est toute autre que celle de la chair ; mais il a tort en ce qu'il ne veut pas reconnaître avec nous l'ἕνωσις des natures. Pour nous, nous les unissons, et c'est ainsi que nous professons un seul Christ, un seul Fils et une seule nature de Dieu devenue chair (μίαν τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν σεσαρκωμένην). On peut dire quelque chose d'analogue au sujet de chaque homme. Chaque homme se compose de deux natures différentes, d'un corps et d'une âme, que distinguent l'intelligence et la théorie (θεωρία). Mais, en les unissant, nous ne faisons qu'une seule nature de l'homme (ποιοῦμεν μίαν ἀνθρώπου φύσιν). Reconnaître la différence des natures ne saurait donc signifier : partager le Christ en deux [3].

(1) Mansi, t. V, p. 317 et 323 dans la même lettre.
(2) Mansi, t. V, p. 319 dans la même lettre, et p. 345 dans la lettre à Eulogius.
(3) Mansi, t. V, p. 343, dans la lettre de Cyrille à Eulogius.

Dans un autre passage il dit : « La φύσις du *Logos* est reconnue pour n'être qu'une ; la différence des natures ou des hypostases (ἡ τῶν φύσεων ἤγουν ὑποστάσεων διαφορὰ) ne peut se concevoir que par rapport à l'incarnation du *Logos*. Lorsque l'intelligence humaine veut se rendre compte de la manière dont s'est faite l'incarnation, elle constate deux choses unies sans mélange, mais d'une manière indissoluble ; elle ne divise en aucune sorte ces deux choses qui sont unies (ὅταν τοίνυν ὁ τῆς σαρκώσεως πολυπραγμονῆται τρόπος, δύο τὰ ἀλλήλοις, ἀποῤῥήτως τε καὶ ἀσυγχύτως συνηνεγμένα καθ' ἕνωσιν ὁρᾷ δὴ πάντως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἑνωθέντα γε μὴν διΐστησιν οὐδαμῶς), et l'une et l'autre sont pour lui un Dieu, Fils et Christ [1]. On voit que Cyrille tient à l'expression traditionnelle (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), mais de telle façon qu'il ne détruit pas par là la différence des natures ; il dit, au contraire, d'une manière très-explicite : « La divinité et l'humanité ne sont pas égales sous le rapport de la qualité naturelle » (ἐν ποιότητι φυσικῇ) [2] ; il veut dire simplement ceci : « Le seul et unique principe, c'est-à-dire le sujet où le moi dans le Dieu-Homme et le *Logos*, qui porte *ce qu'il y a d'humain* dans le Christ. » Cyrille prend le mot φύσις dans le sens où le prenait S. Athanase ; chez lui cette expression signifie à peu près l'être ou la personnalité (V. plus haut, § 127). C'est ainsi que Cyrille lui-même se sert pour exprimer notre manière d'être des mots φύσις et ὑπόστασις comme étant identiques. Il est vrai que Cyrille dit à plusieurs reprises : On ne peut distinguer les deux natures que lorsqu'on considère par la pensée ce qui a servi à former le Christ (ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι, dans Mansi, t. V, p. 320 au bas, et *ibid*. au commencement : ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι) ; ce serait cependant se tromper que de comprendre ces mots comme s'ils signifiaient que les deux natures n'étaient pas pour Cyrille quelque chose de *réel*, mais bien de pures abstractions φωναὶ, *verba*, et comme si, de fait, il n'y avait plus, depuis l'union, qu'une seule nature réellement existante. Voici les motifs qui vont à l'encontre de cette interprétation : *a*) Cyrille se sert de la comparaison de l'union du corps et de l'âme dans l'homme ; or, dans l'homme, ces deux facteurs continuent après leur union à exister d'une manière réelle. *b*). Cyrille insiste à diverses reprises pour affirmer qu'il n'y

(1) Mansi, t. V, p. 319, dans la lettre à Acacius de Mélitène.
(2) Mansi, t. V, p. 319.

a eu aucun mélange ni aucune transformation [1] des natures dont se compose le Christ; c'est dire par le fait même que, par cette union, aucune d'elles n'a perdu sa réalité. γ) Le reproche formulé contre Cyrille d'appeler φωναὶ les deux natures du Christ ne repose que sur un malentendu ; car par là il n'entend pas les natures, mais simplement les attributs (ἰδιώματα), ainsi que le prouve ce qui suit. δ) Les adversaires de Cyrille lui avaient opposé cette argumentation : « Ceux d'Antioche parlent de deux natures et veulent que, par rapport à ces deux natures, on divise également les φωνὰς qui parlent de Dieu (c'est-à-dire les attributs employés par le Christ), n'est-ce pas là une attaque contre tes principes? Tu ne permets pas que l'on divise ces φωνὰς entre les deux πρόσωπα ou ὑποστάσεις. » Cyrille répondit que, dans son quatrième anathème, il avait, il est vrai, anathématisé ceux qui distinguent les φωνὰς de telle sorte que les unes ne s'appliquassent simplement qu'au Λόγος et les autres simplement à l'homme; mais il n'avait en aucune manière voulu détruire en elle-même la différence des φωναὶ (φωνῶν διαφορὰς) [2]. Les Orientaux conçoivent bien par abstraction (en pensée, ἐν ἐννοίαις) une différence (διαφορὰν) des natures, mais ils ne les divisent pas (διαίρεσιν φυσικὴν) comme Nestorius, et ils n'établissent de division que pour les φωνὰς usitées au sujet du Seigneur. Ils ne disent pas : « Quelques-unes de ces φωναὶ ne se rapportent qu'au *Logos* de Dieu, les autres ne se rapportent qu'au fils de l'homme (car le Fils de Dieu et le fils de l'homme ne sont qu'un). » Mais ils disent: « Les unes ne conviennent qu'à la divinité, les autres ne conviennent qu'à l'humanité. » D'autres φωναὶ sont, disent-ils, communes et appartiennent également aux deux natures. Et dans tout cela ils ont raison; car quelques φωναὶ concernent particulièrement la divinité, d'autres concernent plutôt l'humanité, d'autres enfin s'appliquent à l'une et à l'autre; mais les φωναὶ qui concernent la divinité, de même que les φωναὶ qui concernent l'humanité, s'appliquent également au *seul* fils [3]. *e*) Jean d'Antioche avait dit, dans une lettre adressée à quelques amis : « Cy-

---

(1) Par ex. l. c. p. 320, au commencement, διεῤῥίφθω που μακρὰν τροπῆς ὑποίψα, et: l'ἕνωσις est παντελῶς ἀσύγχυτος. De même p. 345, dans la lettre à Eulogius où il regarde comme une calomnie de vouloir lui attribuer ce principe apollinariste, ὅτι σύγκρασις ἐγένετο ἢ σύγχυσις.

(2) Mansi, t. V, p. 319, dans la lettre à Acacius de Mélitène.

(3) Dans Mansi, t. V, p. 322, dans le même, et p. 345, dans la lettre à Eulogius.

rille reconnaît maintenant la différence des natures et divise (déchire, διαιρεῖν) les φωναῖ entre les natures. » Les anciens amis de Cyrille se scandalisèrent de cette assertion; aussi fit-il la déclaration suivante: Ses adversaires l'avaient soupçonné de supposer, ainsi que l'avait fait Apollinaire, que l'humanité du Christ était sans âme raisonnable et d'avoir pensé que le Logos s'était mêlé à la chair ou s'était métamorphosé en elle. On avait de même affirmé qu'il était d'accord avec Arius, dans ce sens qu'il avait la διαφορὰ des φωναὶ [1]. Il s'était défendu contre cette accusation et avait écrit à Jean qu'il n'admettait pas plus la transformation en chair que la transformation de la chair en la nature divine, et qu'il n'avait jamais nié les διαφοραὶ des φωναὶ. Quant aux mots cités plus haut, « διαιρεῖν », etc., ils étaient non pas de lui, mais bien de ceux d'Antioche [2].

S. Cyrille exposa la défense de cette œuvre de conciliation dans sa lettre à Acacius évêque de Mélitène [3], et à ses ambassadeurs à Constantinople, au prêtre Eulogius [4], dans la lettre déjà citée à Valérien d'Iconium, de même que dans les deux lettres à Successus ou Succensus de Diocésarée en Isaurie [5]. Le dernier paraît avoir quelque peu partagé les opinions apollinaristes, et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'il avait dans deux *commonitorium* fait des reproches à Cyrille. Contre le premier de ces deux *commonitorium* Cyrille défend l'expression de ceux d'Antioche : « deux natures; » il expose ensuite très-bien la manière dont il la comprend, et, à la fin, combat le principe apollinariste ou eutychien posé par Succensus, à savoir qu'après la résurrection le corps du Christ avait été changé en la divinité [6]. Dans la seconde lettre, au contraire, qui se termine de la même manière que celle qu'il adressa à Acace de Mélitène, il montre que cette expression : μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, ne conduit pas à l'apollinarisme (ou, pour mieux dire, au monophysitisme), ainsi que Succensus avait voulu le prouver dans le premier *commonitorium*. Cyrille raconte à la même époque, dans deux de ses

---

(1) On sait que les ariens avaient appliqué au Logos les expressions de la sainte Écriture qui présentent un sens de subordination et qui doivent s'entendre de l'humanité du Christ.
(2) Mansi, t. V, p. 323 dans la même lettre.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 309 sqq.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 343 sqq.
(5) In *Cyrill. Opp.* t. V, P. II, p. 135 sqq. et p. 141 sqq. dans les lettres de Cyrille.
(6) *Cyrill. Opp.* l. c. p. 138 sqq.

lettres que les nestoriens faisaient circuler en ce moment, plusieurs lettres apocryphes qu'ils avaient eux-mêmes rédigées: ainsi une lettre du prêtre romain et légat Philippus, d'après laquelle le pape Sixte aurait désapprouvé la déposition de Nestorius [1]; une seconde de Cyrille, dans laquelle il exposait tout son repentir à l'endroit de ce qu'il avait fait à Éphèse [2], et enfin plusieurs lettres d'évêques orientaux de distinction, dans lesquelles ils déclaraient renoncer à l'œuvre de conciliation [3]. Cyrille assure de la manière la plus expresse que ces deux premières sont certainement apocryphes, et il ne craint pas de porter le même jugement sur les dernières [4].

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Jean d'Antioche avait, dans une lettre encyclique adressée à tous les évêques de l'Orient, annoncé la conclusion de la paix, et il les avait exhortés à l'accepter; avant même de publier la lettre encyclique, il avait écrit à Théodoret de Cyrus pour lui dire que l'orthodoxie de Cyrille était maintenant hors de doute. Théodoret ne répondit pas à cette lettre d'une manière amicale. Au point de vue dogmatique, l'union ne lui déplaisait pas ; il reconnaissait donc, par là même, que Cyrille était orthodoxe, mais il demandait que tous les évêques qui avaient combattu avec ceux d'Antioche et qui, pour ce motif, avaient été déposés (V. plus haut, § 151), fussent réintégrés dans leurs charges. Sans cela il ne pouvait y avoir de paix honorable, et il ne voulait pas, pour ce qui le concernait, y prendre part. Le patriarche Jean devait s'entremettre auprès des empereurs pour que ces évêques fussent réellement réintégrés. Il lui annonce, en même temps, qu'Himérius de Nicomédie (l'un des quatre déposés) allait beaucoup plus loin que lui et le regardait, lui Théodoret, de même que le patriarche, comme des traîtres à la cause commune [5].

L'union fut attaquée à un point de vue beaucoup plus dogmatique par André de Samosate [6], par Mélétius de Mopsueste [7], par Dorothée de Marcianopolis en Mœsie [8], et plus énergiquement encore par Alexandre évêque d'Hiérapolis ; on reprochait à l'union

(1) Dans Mansi, t. V, p. 326.
(2) Dans Mansi, t. V, *ibid.*
(3) Dans Mansi, t. V, p. 370.
(4) Dans Mansi, t. V, *ibid.*
(5) Dans Mansi, t. V, p. 868.
(6) Dans Mansi, t. V, p. 870.
(7) Dans Mansi, t. V, p. 873.
(8) Dans Mansi, t. V, p. 892.

de ne s'être pas assez défendue de l'apollinarisme. Le fougueux Alexandre ajoutait encore à sa lettre, selon son habitude, des invectives contre son patriarche Jean, lui déclarant qu'il était résolu à rompre toute communion avec lui et avec tous ceux qui étaient attachés à Cyrille, quand bien même cela devrait lui coûter la vie. Il avait déjà préparé un mémoire sur cette question, et s'il ne l'avait pas encore publié, c'est qu'il voulait, au préalable, le communiquer à André de Samosate et à Théodoret [1]. Dans une seconde lettre adressée à ces derniers, il rappelle à Théodoret comment, à Éphèse, il avait protesté contre l'expression de θεοτόκος, et comment il aimait mieux maintenant souffrir mille fois la mort plutôt que d'accepter la communion de Cyrille ou de ceux qui ne blâment pas cette expression blasphématoire ; malgré toutes les explications qui ont été données, ce mot contient une hérésie formelle [2]. Dans une troisième lettre également adressée à Théodoret, Alexandre accuse Paul d'Emisa d'avoir altéré le document des Orientaux qu'il a apporté à Alexandrie (c'est-à-dire la profession de foi présentée à Cyrille), afin qu'elle fût plus facilement acceptée par Cyrille [3]. Théodoret prêta l'oreille à ces accusations, les confirma même, et invita Alexandre, de même qu'André de Samosate et d'autres collègues, pour un synode à Hiérapolis ou à Zeugma (ces deux villes sont également placées dans la Syrie Euphratensis), pour se concerter sur ce qu'il y avait à faire au sujet de l'union [4].

André de Samosate, ayant appris par Alexandre ce qui se passait, se déclara tout prêt à aller à Zeugma, en remarquant toutefois qu'il n'avait nul besoin de délibérer au sujet de Nestorius, parce qu'il était complétement convaincu de son innocence [5]. Alexandre se conduisit d'une manière toute différente. Théodoret l'invita, il est vrai, à se rendre aussitôt que possible à Zeugma [6], mais il répondit d'une manière évasive et sans refuser formellement ; il ne croit pas que Jean d'Antioche prononce, ainsi que Théodoret le demande, l'anathème sur les principes de Cyrille, et il croit encore moins que Cyrille lui-même a, ainsi que l'assure Jean, changé sa doctrine. Les nouvelles explications de

(1) Dans Mansi, t. V, p. 874, c. 93.
(2) *Ibid.* l. cc. 94.
(3) *Ibid.* p. 878. c. 96.
(4) *Ibid.* p. 879, c. 97.
(5) *Ibid.* p. 880, c. 98.
(6) *Ibid.* p. 880, c. 99.

Cyrille lui paraissent, au contraire, tout aussi impies que les premières. Il consentait du reste à se rendre au synode si, auparavant, Théodoret obtenait de Jean d'Antioche qu'il n'anathématisât pas les principes de Cyrille et qu'il n'adhérât pas à la déposition de Nestorius. C'étaient là les deux points au sujet desquels Jean avait donné du scandale, et si Théodoret et les autres n'en étaient pas également scandalisés, il était inutile qu'il se réunît avec eux[1]. Dans le fait, il ne parut pas au synode de Zeugma, quoiqu'il fût métropolitain de la province d'Euphratensis, ainsi que le prouvent les pièces que nous avons encore à son sujet. Ce sont : 1) une lettre de Théodoret à Jean d'Antioche ayant certainement trait au synode de Zeugma, et dans laquelle il est dit que les évêques réunis avaient regardé comme orthodoxes les dernières explications fournies par Cyrille et les avaient appréciées comme une rétractation de l'erreur contenue dans ses anathèmes. Quelque joie qu'ils ressentissent à ce sujet, ils ne pouvaient cependant pas admettre que Cyrille exigeât des Orientaux d'anathématiser Nestorius, et on demandait à Jean de dire si cela était réellement demandé. A la fin, l'évêque demande de pardonner à l'évêque Alexandre sa violence[2].—2) Les autres documents ayant trait à ce synode sont: une lettre d'André évêque de Samosate à Alexandre [3], deux lettres d'Alexandre à André de Samosate [4], et une lettre du même à Jean de Germanicie[5]. Nous voyons par ces documents qu'Alexandre n'assista pas au synode de Zeugma, et qu'il n'en approuva pas les décrets [6]; mais qu'André de Samosate, Jean de Germanicie et Théodoret y assistèrent, et y reconnurent l'orthodoxie de Cyrille, sans toutefois vouloir adhérer à la déposition de Nestorius. Théodoret déclarait en particulier, dans une lettre adressée à Nestorius et que nous possédons encore, que la lettre de Cyrille ne lui avait nullement paru entachée d'hérésie; mais que, d'un autre côté, il était persuadé de l'innocence de Nestorius, et qu'il aimait mieux perdre les deux mains que de consentir à sa déposition [7]. Il écrivit dans le même temps à Théodoret, évêque de Cio en Bithynie[8]. Une autre lettre beaucoup plus véhé-

(1) Mansi, t. V, p. 881, c. 100.
(2) *Ibid.* p. 876, c. 95.
(3) *Ibid.* p. 882, c. 101, et p. 884, c. 103.
(4) *Ibid.* p. 883 sq. c. 102 et 104.
(5) *Ibid.* p. 885, c. 105.
(6) *Ibid.* p. 885, c. 105.
(7) Dans Mansi, t. V, p. 898 sq. c. 120.
(8) Dans Mansi, t. V, p. 869, c. 88.

mente, qui a été attribuée à Théodoret [1], ne peut cependant pas être de lui, ainsi que Tillemont l'a déjà remarqué [2], parce que dans cette lettre, il est ouvertement accusé d'hérésie. C'était l'opinion d'Alexandre d'Hiérapolis, qui s'opiniâtrait à la conserver, et qui non-seulement retranchait de sa communion son patriarche Jean [3], Théodoret de Cyrus, André de Samosate et tous ceux qui tenaient Cyrille pour orthodoxe, mais encore les citait tous à comparaître devant le tribunal de Dieu [4].

Les sentiments d'Alexandre d'Hiérapolis étaient partagés par beaucoup d'autres évêques orientaux des provinces de l'Euphratensis, des deux Cilicie, de la *Cappadocia* II, de la Bithynie, de la Thessalie et de la Mœsie, et surtout par les évêques Eutherius de Thyane et Helladius de Tarse, qui écrivirent au pape Sixte pour qu'il joignît ses efforts aux leurs contre l'union [5]. Ils invitèrent également Alexandre d'Hiérapolis et Théodoret de Cyrus à entrer dans cette ligue, et le premier accepta [6]. Les évêques de la *Cilicia* II se réunirent en même temps dans un synode à Anazarbe, dans lequel ils déclarèrent que l'union était nulle de plein droit, que Cyrille était hérétique comme par le passé, et que l'on devait retrancher de la communion quiconque accepterait celle de Cyrille avant qu'il n'eût formellement condamné ses chapitres impies [7]. Les évêques de la Cilicie Ire adhérèrent à ce décret [8].

§ 159.

L'UNION EST ACCEPTÉE PARTOUT, MAIS NON SANS DIFFICULTÉ.

On voit que Théodoret et ses amis formaient une sorte de tiers parti contre ceux qui étaient tout à fait opposés à des idées de conciliation et ceux qui, comme le patriarche Jean, s'en étaient faits les partisans. Tandis qu'Alexandre d'Hiérapolis et le synode

---

(1) Dans Mansi, t. V. p. 899, c. 121.
(2) *Mém.* t. XIV, p. 553 et not. 78 sur S. Cyrille.
(3) La dernière lettre qu'il lui écrivit se trouve dans Mansi, t. V, p. 916, c. 136.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 884 sqq. c. 104.
(5) Dans Mansi, t. V, p. 893 sqq.
(6) Dans Mansi, t. V, p. 892, c. 116, et p. 898, c. 118.
(7) Dans Mansi, t. V, p. 890, c. 113.
(8) Dans Mansi, t. V, p. 891, c. 114.

d'Anazarbe combattaient à outrance l'union et s'obstinaient à regarder Cyrille comme hérétique, Théodoret et le synode de Zeugmane mettaient plus en question cette orthodoxie de Cyrille, mais ne voulaient cependant accepter l'union que dans le cas où Nestorius ne serait pas sacrifié. Jean d'Antioche fut également mécontent de ces deux partis, et pensa que le mieux était d'employer les peines et les menaces pour faire accepter partout l'union dans son patriarcat. Il comprit que, pour atteindre ce résultat, l'empereur devait lui prêter secours, et il sentait aussi que, pour l'obtenir, il avait besoin du bras séculier. Aussi s'adresse-t-il, dans une lettre, au *præfectus prætorii* Taurus, se réjouissant de ce que, après la mort de Maximien arrivée peu auparavant, on avait choisi pour son successeur au siége de Constantinople Proclus de Cyzique (opposé à Nestorius), et il demande que la cour s'entremette pour rétablir la paix et pour maîtriser les récalcitrants [1]. L'apocrysiaire de Jean à Constantinople, dont nous avons déjà parlé, s'efforça d'obtenir une *sacra* impériale, portant que les évêques orientaux devaient être en communion avec Jean ou bien perdre leur siége. Mélétius évêque de Mopsueste, qui avait des sentiments ariens (V. plus haut p. 459), lui reprocha d'avoir donné dans ce but beaucoup d'argent aux fonctionnaires de la cour, et il ajouta qu'il était, en effet, arrivé au résultat désiré, mais que la rédaction du décret avait demandé encore quelque temps, pendant lequel on avait fait de nouvelles démarches pacifiques pour arriver à l'union; d'autres prétendaient que l'empereur avait gardé le décret qui était déjà tout préparé, pour ne pas augmenter le mécontentement dans quelques provinces [2].

Pour engager les évêques de la Cilicie à se réunir au patriarche Jean, le questeur impérial Domitien écrivit à l'évêque Helladius de Tarse, qui était métropolitain de la Cilicie et très-opposé à l'union; Domitien le renvoya au rescrit impérial [3]. De son côté, Jean d'Antioche annonça à Alexandre, évêque d'Hiérapolis, que, d'après les ordres de l'empereur, aucun évêque ne devait se rendre à la cour (où ils voulaient intriguer contre l'union), et qu'il était chargé d'annoncer cette résolution aux évêques qui se trouvaient sous sa juridiction [4]. Alexandre certifia que cet ordre avait

(1) Dans Mansi, t. V, p. 904.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 905.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 906.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 907, c. 126.

été, en effet, lu devant lui, mais qu'il n'avait pas voulu le recevoir, parce qu'il provenait de ceux d'Antioche [1]. André de Samosate tint une tout autre ligne de conduite. Il avait jusque-là suivi le tiers parti; mais, grâce aux manœuvres des partisans décidés de l'union, et en particulier de Rabulas évêque d'Édesse, il avait vu une partie de ses propres diocésains se tourner contre lui; aussi fut-il obligé de quitter son diocèse et d'aller trouver Rabulas pour se réconcilier avec lui. Il abandonna en même temps le tiers parti de Théodoret, pour faire sa paix avec le patriarche et sans faire aucune condition à l'égard de Nestorius. A partir de ce moment, il devint même un partisan décidé de l'union, et il tenta de gagner à ses nouvelles idées les clercs d'Hiérapolis pour que, malgré leur évêque Alexandre, ils s'employassent à l'œuvre de pacification [2].

Théodoret ne quitta pas si facilement le tiers parti, et les mesures d'autorité que Jean employa vis-à-vis de lui ne servirent qu'à le rejeter, pendant quelque temps, dans les rangs du côté gauche. Dans une lettre à Mélétius de Néocésarée, il se plaint surtout de ce que Jean établissait, au mépris des canons, des évêques dans des diocèses étrangers (dont il était, il est vrai, le patriarche, mais non pas le métropolitain), et de ce qu'il choisissait pour cela des sujets indignes, tels que Marinien et Athanase; aussi avait-il rompu toute communion avec lui [3]. En union avec Alexandre, avec Abbibus et d'autres, il écrivit une seconde lettre aux évêques de la Syrie, de la *Cilicia* I et II et de la *Cappadocia* II; il se plaignait de nouveau des efforts que l'on faisait pour rétablir la paix et des ordinations tout à fait arbitraires de Jean [4]. Les évêques de la *Cilicia* I et II répondirent en manifestant des sentiments également opposés à l'union [5]. Théodoret s'adressa ensuite, en exposant les mêmes plaintes, au *magister militum* et lui raconta comment ses adversaires avaient voulu faire brûler la basilique de Saint-Côme et Saint-Damien, et comment le peuple les en avait empêchés. Ils avaient chassé de sa maison et avaient cherché à faire passer pour fou Abbibus de Doliche en Syrie qui était à la mort, et, à sa place, Jean d'Antioche avait nommé l'impie Athanase, et contrairement aux

(1) Mansi, t. V, p. 907, c. 127.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 821, c. 43, p. 885, c. 106.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 907, c. 128.
(4) *Ibid.* p. 908, c. 129.
(5) *Ibid.* p. 910, c. 130, et p. 911, c. 131.

canons, il avait élevé sur un autre siége, Marinien, qui était mal famé (c'était à la place d'Acilinus de Barbalissus [1].) Abbibus lui-même avait fait connaître à Théodoret et à d'autres amis ce qui s'était passé, et il ajoutait que Jean lui avait demandé de se rétracter, mais qu'il n'avait voulu ni le faire ni résigner volontairement son évêché [2]. A peu près à la même époque, Dorothée de Marcianopolis envoya à Alexandrie et à Théodoret la copie d'une lettre pastorale de Proclus, le nouvel évêque de Constantinople, dans laquelle celui-ci déclarait que les Orientaux étaient des hérétiques, et il demande si l'on ne doit pas faire une démarche commune auprès de l'empereur [3], et, dans le fait, Alexandre d'Hiérapolis et ses suffragants, Théodoret, Abbibus etc., en un mot les évêques de la *provincia Euphratensis* envoyèrent à l'impératrice Pulchérie un mémoire contre Jean d'Antioche [4]. Mais ils n'arrivèrent pas au but qu'ils voulaient atteindre; au contraire, il parut une *sacra* impériale (dont nous possédons encore un fragment) qui contenait des louanges pour ceux qui s'efforçaient de terminer le différend et des menaces pour ceux qui s'obstinaient à le faire durer [5]. Le *comes* impérial Neotherius adressa, en particulier, de pressantes instances à Mélétius de Mopsueste, pour qu'il se réconciliât avec Jean (il ne réussit cependant pas) [6]; le *magister militum* (pour l'Orient), Denis, fit la même démarche auprès d'Alexandre, de Théodoret, d'Helladius de Tarse, de Maximinus d'Anazarbe, avec l'alternative ou bien de quitter leurs siéges épiscopaux, ou bien d'entrer en communion avec Jean [7]. Il donna en même temps ordre au *comes* et vicaire Titus de faire mettre à exécution sans délai cette alternative [8]. Ces mesures ne furent pas sans résultat. Les évêques de la *Cilicia* II, conjointement avec leur métropolitain Maximien d'Anazarbe, rentrèrent en communion avec Cyrille et Jean d'Antioche [9]; presque tous les évêques et les clercs de la *Cilicia* I demandèrent à en faire autant; et leur métropolitain Helladius de Tarse commença alors lui-même à vaciller: c'est ce que prouve la lettre qu'il écrivit à Mélétius de Mopsueste,

(1) Dans Mansi, t. V, p. 912 sqq. c. 133.
(2) Mansi, t. V, p. 914, c. 134.
(3) *Ibid.* p. 918, c. 137.
(4) *Ibid.* p. 915, c. 135.
(5) *Ibid.* p. 920, c. 140.
(6) Voyez la réponse de Meletius, *ibid.* p. 920 sq. c. 141.
(7) *Ibid.* p. 923, c. 143.
(8) *Ibid.* p. 922, c. 142.
(9) *Ibid.* p. 938, c. 160, p. 941, c. 174.

dans laquelle il demande des conseils [1], et, quoique la réponse l'engageât à persister dans ses refus [2], Helladius se vit obligé de suivre l'exemple des évêques de la *Cilicia* II, et contraint, par le vœu de ses propres suffragants, de faire contre fortune bon cœur et d'entrer dans l'union [3]. Théodoret, la plus forte tête du tiers parti, lui avait, du reste, conseillé d'agir dans ce sens [4]: car, après bien des hésitations et des refus, Théodoret était aussi devenu partisan de l'union. Le *comes* et vicaire Titus lui avait député un fonctionnaire avec des lettres pour les trois célèbres moines Jacques de Nisibe, Siméon Stylite et Bardatus, et il les avait tous menacés de la déposition, s'ils ne se réconciliaient avec Jean. Théodoret se moqua d'abord de ces menaces et voulut renoncer à son évêché ; mais les moines lui firent de telles représentations qu'il accepta d'avoir une entrevue avec Jean d'Antioche, dans un endroit neutre [5]. Alexandre d'Hiérapolis, avec lequel il se trouvait toujours en relation et auquel il annonça ce qui se passait, fut très-irrité contre ces moines et s'obstina à croire que Cyrille était hérétique [6]. Théodoret lui répondit que le formulaire (c'est-à-dire le symbole d'union) lui avait été présenté et qu'il paraissait moins répréhensible, mais, d'un autre côté qu'il ne voulait pas donner son assentiment à ce qui s'était fait illégalement à Éphèse (la déposition de Nestorius). Il apprenait du reste que Proclus, l'évêque actuel de Constantinople, donnait un enseignement orthodoxe. Théodoret demandait à Alexandre de lui donner son avis sur les conditions de paix que le patriarche d'Antioche lui avait posées. Les ordinations d'évêques que Jean avait faites au mépris du droit, devaient être déclarées nulles. Jean avait eu tort d'adhérer à la condamnation de Nestorius ; il l'avait cependant fait d'une manière très-adoucie et n'avait pas directement condamné sa doctrine ; il s'était contenté de dire: « Nous anathématisons ce qu'il a pu enseigner ou penser de contraire au sens de l'Église [7]. » Alexandre répondit que ce n'étaient pas les dépositions injustes, etc., mais bien le point dogmatique qui lui tenait à cœur, et que, aussi longtemps que Cyrille n'aurait

(1) Mansi, t. V, p. 923, c. 144.
(2) *Ibid.* p. 924, c. 145.
(3) *Ibid.* p. 941, c. 164.
(4) *Ibid.* p. 938, c. 160.
(5) *Ibid.* p. 925, c. 146.
(6) *Ibid.* p. 926, c. 147.
(7) *Ibid.* p. 927, c. 148.

pas rétracté ses hérésies, il n'accepterait pas plus sa communion que la communion de ceux qui feraient la paix avec Cyrille [1]. Théodoret chercha une fois de plus à l'amener à céder [2]; mais Alexandre fut inébranlable [3], et Théodoret se décida à faire sa paix avec le patriarche, après qu'il se fut convaincu par lui-même de l'orthodoxie du patriarche, et que Jean l'eut assuré que ceux qui ne voudraient pas signer la déposition de Nestorius seraient libres de ne pas le faire [4].

Les évêques de l'Isaurie entrèrent dans l'union à ces mêmes conditions [5]. Mais en revanche Alexandre d'Hiérapolis, Mélétius de Mopsueste, Abbibus de Doliche, Zénobius de Zéphyrium dans la *Cilicia* I, Eutherius de Thyana, Anastase de Tenadus, Pausianus d'Hipata, Julianus de Sardique, Basilius de Larissa, Theosebius de Chios, Acilinus de Barbalissus, Maximinus de Demetrias en Thessalie, et trois évêques de la Mœsie, Dorothée de Marcianopolis, Baleanius et Eudocius furent déposés et chassés de leurs siéges [6].

L'empereur (Théodose II) ordonna en outre, en 435, que Nestorius qui, depuis 432, vivait à Antioche, dans son ancien couvent, fût exilé à Petra en Arabie [7]. Il fut ensuite, probablement à la suite d'un second décret, transporté à Oasis (c'est-à-dire dans la ville de la grande Oasis) en Egypte. Il y vécut jusqu'en 439, lorsque Socrate écrivait son *Histoire de l'Eglise*. L'invasion de tribus sauvages le força à quitter cet endroit et à s'enfuir vers la Thébaïde; mais le gouverneur impérial le fit conduire malgré lui, et avec une assez grande dureté, à Éléphantine, à l'extrémité de la Thébaïde, et de là à Panopolis. On ne sait ni où ni quand il est mort. Le zèle de l'empereur contre le nestorianisme avait tellement augmenté, qu'il ordonna de brûler tous les écrits de Nestorius; il voulut aussi qu'à l'avenir les partisans de Nestorius s'appelassent les simoniens (en souvenir de Simon le Magicien), de même que, sur l'ordre de Constantin le Grand, on avait donné aux ariens le surnom de porphyriens [8]. Il envoya de nouveau en Orient, le tri-

(1) Mansi, t. V, p. 928, c, 149.
(2) *Ibid.* p. 930, c. 151.
(3) *Ibid.* p. 931, c. 152.
(4) *Ibid.* p. 938, c. 160.
(5) *Ibid.* p. 944, c. 166 et p. 946, c. 168.
(6) *Ibid.* p. 965, c. 190. Les autres documents sur ces évêques se trouvent, *ibid.* p. 959 sqq. c. 180-187, et p. 951 sqq. c. 174-179.
(7) Mansi, t. V, p. 255, c. 15.
(8) Mansi, t. V, p, 413. — Hard. t. I, p. 1715. Un décret envoyé aux préfets pour faire exécuter cet ordre impérial se trouve dans Mansi, t. V, p. 415, et Hard. t. I, p. 1717.

bun et notaire Aristolaus, que nous avons déjà appris à connaître, afin de déterminer tous les évêques qui étaient entrés dans l'union à anathématiser positivement Nestorius. Les évêques de la *Cilicia* I disent eux-mêmes, dans une lettre que nous possédons encore [1], qu'ils obéirent à ces injonctions. Jean d'Antioche remarque de son côté que l'on fit de même dans la Paralia (Chypre), dans la Phénicie, l'Arabie, la Mésopotamie, l'Osrhoëne, l'Euphratésia, les deux Syries et l'Isaurie [2]. A la même époque, Cyrille envoya à Aristolaus et au patriarche Jean une nouvelle déclaration de foi, que les Orientaux devaient signer, ainsi que l'anathème contre Nestorius [3]. Il s'était déterminé à prendre cette mesure, parce qu'on lui avait dit que bien des Orientaux consentaient à accepter le θεοτόκος et à anathématiser Nestorius, mais sans pour cela abandonner le nestorianisme. Jean ne voulait pas entendre parler d'une nouvelle formule [4], et Cyrille dut se borner à demander à Aristolaus qu'il insistât pour faire accepter ces trois propositions: *a*) Marie est la mère de Dieu ; *b*) il n'y a pas deux, mais bien un seul Christ ; *c*) le Logos, qui de sa nature ne peut souffrir, a souffert dans sa chair [5].

§ 160.

ATTAQUE CONTRE THÉODORE DE MOPSUESTE. SYNODES EN ARMÉNIE ET A ANTIOCHE. CHUTE DU NESTORIANISME.

Pour détruire le nestorianisme jusqu'à la racine, Cyrille et ses amis, et en particulier Rabulas évêque d'Edesse, attaquèrent les écrits de Théodore de Mopsueste, qui était mort depuis longtemps et qui avait été le maître de Nestorius (Voy. plus haut, § 127). Depuis que l'empereur avait défendu sous des peines sévères d'avoir les ouvrages de Nestorius, les partisans de ce dernier avaient répandu partout les écrits de Théodore de Mopsueste et ceux de Diodore de Tarse, et les avaient traduits en syriaque, en arménien et en persàn. Rabulas d'Edesse anathématisa dans l'église, Théodore, ainsi que l'assure, dans sa célèbre lettre à Maris,

(1) Dans Mansi, t. V, p. 967, c. 192. — Hard. t. I, p. 1721.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 973, c. 197.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 969, c. 194 et 195.
(4) *Ibid.* p. 972, c. 197.
(5) *Ibid.* p. 996, c. 219.

le prêtre d'Edesse, Ibas, qui plus tard devint évêque de cette ville[1]. Il fit en outre remarquer à Cyrille que Théodore était, à proprement parler, le père du nestorianisme[2], et, en union avec Acacius de Mélitène, il recommanda aux évêques d'Arménie de se garder des livres de Théodore, tandis que, d'un autre côté, les évêques de la Cilicie assuraient aux Arméniens que Rabulas ne faisait cette campagne contre Théodore que par rancune personnelle, et parce que Théodore l'avait autrefois convaincu d'erreur. Les Arméniens tinrent donc un synode et envoyèrent deux clercs, Léontius et Abérius, à Proclus, évêque de Constantinople, pour lui demander si la doctrine de Théodore était la vraie, ou bien si c'était celle de Rabulas et d'Acacius. Dans une très-belle lettre que nous possédons encore, Proclus se prononçait contre Théodore et exhortait vivement les évêques à se garantir de ses erreurs[3]. Cyrille et Jean d'Antioche signèrent cette lettre avec tous leurs évêques. Cyrille écrivit en même temps un livre dont nous n'avons plus que des fragments et qui est dirigé contre Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, désignés par Cyrille comme les auteurs du nestorianisme. Lorsqu'il visita plus tard Jérusalem, il y reçut encore des plaintes contre les écrits de Théodore et contre beaucoup d'Orientaux qui, en mettant à profit ces écrits, en étaient venus à professer des erreurs pires que celles de Nestorius. Aussi Cyrille jugea-t-il qu'il était nécessaire de définir le sens du symbole de Nicée[4], et il engagea par écrit son collègue Jean à ne plus supporter à Antioche les doctrines impies de Théodore[5]. Il s'adressa, dans la même intention, à l'empereur[6]; mais comme un très-grand nombre, et en particulier des moines de l'Arménie, allaient beaucoup plus loin que Cyrille et voulaient découvrir des hérésies dans des propositions de Théodore de Mopsueste, qui étaient bien certainement orthodoxes, et cela parce qu'ils se trouvaient eux-mêmes imbus d'opinions monophysiques, non-seulement Jean d'Antioche se fit, dans un synode et dans plusieurs lettres, le défenseur de Théodore de Mopsueste[7], mais Cyrille et Proclus de Constantinople n'hésitèrent pas à condamner ces attaques in-

(1) Mansi, t. VII, p. 241. — Hard. t. II, p. 527.
(2) Dans Mansi, t. V, p. 976, c. 200.
(3) Dans Mansi, t. V, p. 421. — Hard. t. I, p. 1723.
(4) Dans Mansi, t. V, p. 383.
(5) Cyrilli *Opp.* t. V, P. II, *Epistol. ad Lampon. et Clericos*, p. 198, et dans Mansi, t. V, p. 993, c. 206.
(6) Dans Mansi, t. V, p. 974, c. 198.
(7) Dans Mansi, t. V, p. 1182. 1183-1185.

justes et renoncèrent, pour ces raisons, à condamner Théodore. L'empereur ordonna dans un édit adressé à Jean d'Antioche de s'appliquer à conserver la paix de l'Église et de ne pas permettre que l'on ternît la mémoire d'hommes morts dans la communion de l'Église [1]. Le débat cessa pour quelques années [2] : car Rabulas mourut dans cette même année 435, et il eut pour successeur l'admirateur le plus éclairé de Théodore, c'est-à-dire le prêtre Ibas, dont nous avons déjà parlé. A la suite des sévères édits de l'empereur [3], et grâce à la déposition des évêques ennemis de l'union, l'hérésie de Nestorius se trouva, en peu d'années, extirpée de l'empire romain tout entier. Elle disparut, pour ainsi dire, avec le départ des évêques exilés, et en 489 l'empereur Zénon en détruisit les derniers restes quand il ordonna de fermer l'école d'Edesse, qui était son dernier refuge. Tillemont a découvert et constaté quelques vestiges du nestorianisme qui apparaissent jusque vers la fin du VI[e] siècle [4]; la patrie du nestorianisme n'était cependant plus l'empire romain, mais bien le royaume de Perse; les nestoriens continuèrent à y subsister sous le nom de chrétiens chaldéens, et de là ils se répandirent dans les autres pays de l'Orient, dans l'Inde, dans l'Arabie, dans la Chine et jusque chez les Tartares [5]. Pendant longtemps Séleucie Ctésiphon et plus tard Bagdad furent la résidence du patriarche nestorien, qui, au XIII[e] siècle, avait sous sa juridiction vingt-cinq métropolitains. Le terrible Tamerlan les détruisit presque entièrement, et ce n'est que sur les hauteurs et dans les vallées du Kurdistan que les nestoriens ont pu se constituer sous un patriarche qui, jusqu'au XVII[e] siècle, a résidé à Mossoul, et réside actuellement dans une vallée presque inaccessible située sur la frontière de la Turquie et de la Perse. Un autre parti de nestoriens, ceux, par exemple, qui résidaient dans les villes, se sont, à diverses époques et par diverses parties, réunis à l'Église, tout en continuant à vivre sous un patriarche; en 1830 ils étaient encore au nombre de cent cinquante mille, mais de-

---

(1) MANSI, t. V, p. 1009, c. 219.
(2) Il est raconté avec tous les détails par TILLEMONT, t. XIV, p. 624 sqq., et en abrégé par Baluze dans MANSI, t. V, p. 1181, et par WALCH, *Ketzerhist.* Bd. V, S. 641-646.
(3) Voyez plus haut, § 159, et MANSI, t. V, p. 418. — HARD. t. I, p. 1719.
(4) *Mémoires*, t. XIV, p. 615 sqq.
(5) Sur l'histoire ultérieure des nestoriens, cf. ASSÉMANI, *Dissert. de Syris Nestorianis*, dans sa *Biblioth. oriental.* t. III, P. II, et dans le *Kirchenlexicon* von Wetzer und Welte l'art. *Nestorianer und Chaldaïsche Christen* (les Chrétiens nestoriens et chaldéens), Bd. II, S. 448 u. Bd. VII, S. 522.

puis lors la guerre et le choléra les ont grandement décimés

Après la chute du nestorianisme, l'Église orthodoxe eut à lutter contre l'erreur des monophysites, qui était l'exagération opposée au nestorianisme, mais qui était aussi bien plus dangereuse que lui. Vingt ans après la condamnation du nestorianisme, en 451, elle fut anathématisée au 4e synode œcuménique tenu à Chalcédoine. Avant que cette nouvelle hérésie fût l'objet des délibérations des synodes, il se tint d'autres synodes moins importants et dont nous avons maintenant à parler.

LIVRE DIXIÈME

DU TROISIÈME AU QUATRIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

CHAPITRE PREMIER

SYNODE TENU AVANT L'APPARITION DE L'HÉRÉSIE D'EUTYCHÈS.

§ 161.

SYNODE DE RIEZ EN 439.

Un synode se réunit, en 439, à Riez (*Regium*) dans la Provence (*synodus Regensis*), à l'occasion de l'occupation illégale du siége épiscopal d'Embrun (*Ebredunum*). Quoique Embrun fût la métropole politique de la province des Gaules des Alpes maritimes, elle n'était cependant qu'un siége épiscopal suffragant de celui d'Arles, et, depuis 438, ce siége n'était pas occupé. Quelques laïques peu nombreux, mais énergiques, parvinrent, sans la coopération du métropolitain et des évêques de la province, à faire monter sur le siége épiscopal un homme jeune encore, du nom d'Armentarius, et ils gagnèrent deux évêques pour faire l'ordination. Mais bientôt ces derniers, de même qu'Armentarius, comprirent la faute qu'ils avaient commise et en firent l'aveu public ; mais au bout de quelque temps Armentarius, poussé par son parti, revint à Embrun, exerça de nouveau les fonctions épiscopales et (à cette même époque probablement) il se mit à ordonner quelques nouveaux clercs. Les évêques des Gaules prirent cette occasion pour se réunir en synode à Riez le 29 novembre 439. Hilaire d'Arles présida l'assemblée, à laquelle prirent part,

en outre, douze évêques et un prêtre fondé de pouvoirs, tous venus des différents diocèses, qui se trouvaient dans la juridiction de la métropole d'Arles (diverses provinces politiques du sud-est de la Gaule). Les noms de tous ces évêques se trouvent dans les signatures des actes. Quant au motif qui a donné lieu à la réunion du synode, nous l'apprenons par les huit canons qu'il a décrétés :

1) Comme les deux évêques qui ont sacré Armentarius ne l'ont pas fait par méchanceté, mais simplement par ignorance, on ne veut pas les exclure de la communion de l'Église; mais, conformément à un décret du synode de Turin [1], ils ne pourront, leur vie durant, faire une ordination ou prendre part à un concile.

2) Le choix d'Armentarius est nul, et le siége d'Embrun est de nouveau vacant.

3) Eu égard à cette conduite du synode de Nicée (can. 8), qui a traité les schismatiques avec beaucoup plus de douceur que les hérétiques, on veut bien permettre qu'un évêque bien disposé pour cela, abandonne à Armentarius une église de son diocèse (en dehors cependant de la province de l'*Alpina maritima*), qu'il pourra gouverner comme chorévêque; ou bien il pourra être admis à la communion en qualité d'évêque étranger (d'évêque voyageur); mais, dans aucun cas, il ne pourra ordonner des clercs ou remplir des fonctions épiscopales. Il lui sera seulement permis de confirmer.

4) Quant à ceux qu'il a ordonnés clercs, ceux qui étaient auparavant excommuniés devront rester déposés, et quant à ceux qui jouissent d'une bonne réputation, le futur évêque d'Embrun (*Ingenuus*) pourra ou bien les garder ou bien les laisser à Armentarius.

5) Les prêtres devront bénir, dans les familles, dans les champs et dans les propriétés privées (mais non pas dans l'église), ainsi que cela s'observe dans quelques provinces; Armentarius pourra, au contraire, bénir dans les églises, non pas dans les églises de la ville, mais seulement dans les églises de la campagne, et il pourra aussi bénir les vierges; il passera après tous les évêques, mais avant tous les prêtres.

6) Afin d'éviter, à l'avenir, des ordinations contre les canons, lorsqu'un évêque sera mort, l'évêque le plus voisin, et non pas

(1) Le synode fait allusion à la troisième ordonnance du concile de Turin tenu en 401. Voyez plus haut, § 113.

un autre, devra se rendre dans la ville privée de pasteur, pour l'inhumation et pour avoir soin qu'il ne se produise aucun désordre.

7) Mais après sept jours il devra de nouveau quitter la ville, et aucun évêque ne pourra plus y rentrer sans l'ordre du métropolitain.

8) Conformément à l'ancienne règle (de Nicée), on devra, si les temps sont tranquilles, tenir tous les ans deux synodes [1].

Ces huit canons se retrouvent sous la même forme dans tous les anciens manuscrits, à l'exception d'un seul *codex* de la collection d'Isidore, qui appartient à l'Église d'Urgel; ce *codex* omet les huit canons pour en donner deux autres. Le premier de ces deux canons menace d'excommunication tous ceux qui se révoltent contre l'Eglise et contre ceux qui la gouvernent. L'autre ordonne, de même que le 8e canon, mais en d'autres termes, que l'on tienne tous les ans deux synodes provinciaux. Baluze, qui a le premier édité ces deux canons [2], remarque avec raison que ce dernier canon provient du synode d'Antioche de l'année 341. Il est, en effet, identique mot pour mot au 20e canon de ce synode.

§ 162.

SYNODE D'ORANGE EN 441.

Il se tint le 8 novembre 441 un 2e synode des Gaules dans l'*Ecclesia Justinianensis,* ou bien *Justianensis*, qui n'est pas autrement connue, mais qui faisait partie du diocèse d'Orange. Aussi ce synode a-t-il été appelé *Justinianensis* ou *Arausicana I,* et comme Orange se trouve dans le sud-est de la France et dépendait aussi de la métropole d'Arles, ce fut S. Hilaire qui présida également à ce synode, et, parmi les seize évêques qui y assistèrent, nous trouvons encore les noms de plusieurs évêques qui avaient assisté au synode d'Embrun. La province voisine de Lyon

---

(1) Mansi, t. V, p. 1189 sqq. avec les notes de divers auteurs; sans ces notes dans Sirmond. *Concil. Gall.* t. I, p. 65 sqq. et Hard. t. I, p. 1747. Les BB. de Saint-Maur ont révisé le texte de ces canons, dans leur nouvelle *Collection des synodes des Gaules,* dont le 1er vol. a paru en 1789. Ces canons sont aussi imprimés dans Bruns, *Biblioth. ecclesiast.* t. I, P. II, p. 116 sqq. Voyez le t. I, de l'*Hist. des Conciles,* p. 73.

(2) Imprimés dans Mansi, l. c. p. 1194 sq. — Hard. t. I, p. 1751, et Bruns, l. c. p. 121.

se trouvait aussi représentée par son métropolitain Euchérius, qui signa au nom de tous ses suffragants. Ainsi que le prouve le 29[e] canon de ce synode, ce fut l'ordonnance portée à Riez pour faire revivre l'institution des conciles provinciaux, qui donna lieu à la réunion du synode d'Orange. Les trente canons rendus dans ce synode ont été l'objet de bien des discussions entre les canonistes; les voici intégralement traduits :

CAN. I.

Hæreticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit.

« Lorsque des hérétiques, dans une maladie mortelle, veulent devenir catholiques, un prêtre doit, en l'absence d'un évêque, leur donner le *chrisma* et la bénédiction (c'est-à-dire la confirmation). »

CAN. II.

Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismate quacumque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est : non ut præjudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.

« Les prêtres qui ont à baptiser doivent être toujours munis du *chrisma*. Nous ne voulons permettre (dans les Gaules) qu'une seule onction avec le *chrisma* (3), et si, pour un motif quelconque, elle a été omise au moment du baptême, on doit en avertir l'évêque au moment de la confirmation. Il n'est pas défendu de renouveler l'onction (du *chrisma*), mais ce n'est pas non plus nécessaire. »

Tel est le sens de ce canon, assez obscur du reste, et dont le texte n'est pas complétement sûr; il a été l'objet d'une grande controverse entre le P. Sirmond et Petrus Aurelius[4].

CAN. III.

Qui recedunt de corpore, pœnitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari; quod morientis sufficit consolationi, secundum definitiones patrum, qui hujusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint, stent in ordine pœnitentum, et ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant.

« Lorsque des pénitents sont malades, on doit leur donner la communion, le viatique, sans l'imposition des mains réconciliatrices (c'est-à-dire

---

(1) Ils ont été imprimés dans Sirmondi *Concil. Gall.* t. I, p. 71. — Hard. t. I, p. 1783. Le meilleur texte se trouve dans Mansi, t. VI, p. 434 sqq. et Bruns, l. c. p. 122 sqq. (dans ce dernier auteur le texte a les variantes des BB. de Saint-Maur.

(2) Voyez la note de Sirmond sur ce canon dans Mansi, t. VI, p. 443 sq.

(3) Il y avait à Rome une autre coutume; on y employait le *chrisma* pour le baptême et la confirmation. C'est maintenant la coutume générale.

(4) Cf. Du Pin, *Nouv. Biblioth.* t. IV, p. 367, et t. XVII, p. 204, et la note de Sirmond dans Mansi, l. c. p. 444.

sans la réconciliation solennelle). Elle (cette communion) suffit pour les mourants. S'ils reviennent à la santé, ils doivent faire de nouveau partie des pénitents et n'être admis à la communion normale (*legitimam communionem*), avec l'imposition des mains réconciliatrices, que lorsqu'ils se seront acquittés de la pénitence qui leur revient. »

Par cette communion qui est accordée ici aux mourants, quelques auteurs entendent la communion *precum*, et non pas la sainte Eucharistie. C'est cependant bien à tort. (Cf. dom Ceillier, *Hist. des aut. sacrés,* t. XIII, p. 779.) Les synodes de Nicée (can. 13) et le prétendu synode de Carthage de 398 (can. 76-78) ont porté des ordonnances analogues à celle du 3e canon d'Orange. (V. plus haut, § 111.)

CAN. IV.

Pœnitentiam desiderantibus clericis non negandam.

« On ne doit pas repousser les clercs qui demandent à faire pénitence. »

On ne sait s'il s'agit dans ce canon d'une pénitence secrète ou publique. Dans l'Eglise primitive on regardait comme incompatible avec sa dignité qu'un clerc fût soumis à une pénitence publique, et on aimait mieux le déposer que de l'y soumettre. Ainsi, en 390, le pape Siricius écrivait à Himérius, c. 14 : *Pœnitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum* (dans Hard. t. I, p. 851). Dans le 13e concile de Tolède, au contraire, on permettait aux clercs, par le 10e canon, de faire pénitence sans être soumis à la déposition, pourvu toutefois qu'ils n'eussent pas commis une faute capitale (Hard. t. III, p. 1745); c'est aussi dans ce sens que doit être interprété le 14e canon d'Orange. (Cf. les notes de Sirmond dans Mansi, l. c. p. 444.)

CAN. V.

Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi.

« Quiconque s'est réfugié dans une église ne doit pas être livré, mais, par respect pour le saint lieu, on doit le défendre. »

CAN. VI.

Si quis autem mancipia clericorum pro suis mancipiis ad ecclesiam confugientibus crediderit occupanda, per omnes ecclesias districtissima damnatione feriatur.

« Quiconque a, de cette manière, perdu un esclave ne doit pas, sous peine de damnation, prendre pour compensation l'esclave d'un clerc. »

CAN. VII.

In ecclesia manumissos, vel per testamentum ecclesiæ commendatos, si quis in servitutem, vel obsequium, vel ad colonariam conditionem imprimere tentaverit, animadversione ecclesiastica coerceatur.

« Quiconque veut attenter à la liberté de celui qui a été affranchi dans l'Eglise, doit être puni par les peines ecclésiastiques. »

CAN. VIII.

Si quis alibi consistentem clericum ordinandum putaverit, prius definiat, ut cum ipso habitet. Sic quoque non sine consultatione ejus episcopi, cum quo ante habitavit eum, qui fortasse non sine causa diu ab alio ordinatus non est, ordinare præsumat.

« Un évêque ne doit pas ordonner de prêtre étranger sans le prendre pour lui et sans avoir pris conseil de l'évêque avec lequel ce clerc vivait antérieurement. »

CAN. IX.

Si qui autem alienos cives, aut alibi consistentes ordinaverint, nec ordinati in ullo accusantur, aut ad se eos revocent, aut gratiam ipsis eorum impetrent, cum quibus habitant.

« Si quelqu'un a ordonné des clercs qui ne sont pas de son diocèse, il doit, si leur réputation est intacte, les garder pour lui, ou bien leur obtenir le pardon de leur propre évêque. »

CAN. X.

Si quis episcoporum in alienæ civitatis territorio ecclesiam ædificare disponit, vel pro fundi suo negotio, aut ecclesiastica utilitate, vel pro quacumque sua opportunitate, permissa licentia ædificandi, quia prohibere hoc votum nefas est, non præsumat dedicationem, quæ illi omnimodis reservatur, in cujus territorio ecclesia assurgit reservata ædificati episcopo hac gratia, ut quos desiderat clericos in re sua videre, ipsos ordinet is cujus territorium est; vel si ordinati jam sunt, ipsos habere acquiescat. Et omnis ecclesiæ ipsius gubernatio ad eum, in cujus civitatis territorio ecclesia surrexit, pertinebit. Quod si etiam sæcularium quicumque ecclesiam ædificaverit, et alium magis, quam eum in cujus territorio ædificat, invitandum putaverit : tam ipse, cui contra constitutionem ac disciplinam gratificari vult, quam omnes episcopi, qui ad hujusmodi dedicationem invitantur, a conventu abstinebunt. Si quis excesserit, in reatum devocabitur : si quis excesserit, ordinem recognoscat.

« Si un évêque a fondé une église dans un diocèse étranger, avec la permission de l'évêque du lieu, qui n'aurait pu, du reste, la refuser sans se rendre coupable d'une faute, le droit de consacrer cette église ne lui revient pas, mais revient à l'évêque du lieu. Il n'a pas non plus le droit de nommer à cette église, il n'a que le droit de présentation. Si un laïque a fondé une église, elle ne doit être consacrée par aucun autre que l'évêque du lieu. »

CAN. XI.

Placuit in reatum venire episcopum, qui admonitus de excommunicatione cujuscumque, sine reconciliatione ejus qui excommunicavit, ei communicare præsumpserit, ut integra omnia, si reconciliatio intercesserit, de justitia vel de iniquitate excommunicationis, proximæ synodo reserventur.

« Un évêque ne doit pas communiquer avec celui qui a été excommunié par un autre évêque. »

CAN. XII.

Subito obmutescens, prout status ejus est, baptizari aut pœnitentiam accipere potest, si voluntatis aut præteritæ testimonium aliorum verbis habet, aut præsentis in suo nutu.

« Quiconque devient subitement muet, peut être admis au baptême et à la pénitence, s'il en exprime par signes le désir. »

CAN. XIII.

Amentibus quæcumque pietatis sunt conferenda.

« On doit accorder à ceux qui deviennent fous toutes les bénédictions autorisées par la religion (*quæcumque pietatis sunt*), » (c'est-à-dire : la prière, le baptême et l'extrême-onction, et la sainte Eucharistie quand ils l'ont demandée ayant encore toute leur raison. Voir la not. de Sirmond *ad hunc l.*)

CAN. XIV.

Energumeni jam baptizati, si de purgatione sua curant, et se sollicitudini clericorum tradunt, monitisque obtemperant, omnimodis communicent sacramenti ipsius virtute vel muniendi ab incursu dæmonii, quo infestantur ; vel purgandi, quorum jam ostenditur vita purgatior.

« Les démoniaques qui ont été déjà baptisés et qui se sont donnés aux clercs pour être soignés et conduits, doivent communier pour s'affermir contre les attaques du malin esprit, ou pour s'en délivrer entièrement. » (V. le can. 37 du synode d'Elvire.)

CAN. XV.

Energumenis catechumenis, quantum vel necessitas exegerit, vel opportunitas permiserit, de baptismate consulendum.

« Les démoniaques qui ne sont que catéchumènes doivent, lorsque cela est nécessaire ou convenable, être baptisés. »

CAN. XVI.

Qui palam aliquando arrepti sunt, non solum non assumendi ad ullum ordinem clericatus, sed etsi jam aliqui ordinati sunt, ab imposito officio repellendi.

« Ceux qui ont été une fois publiquement possédés par un démon, ne doivent pas être ordonnés; s'il y a eu quelque part quelque ordination pour des sujets dans ces conditions, ils perdent leur charge. »

CAN. XVII.

Cum capsa et calix offerendus est, et admixtione eucharistiæ consecrandus.

« Avec la *capsa* (ciboire) on doit apporter en même temps le calice pour le consacrer (*consecrare*) en y mêlant une parcelle de l'Eucharistie. »

Le savant dom Ceillier (l. c. p. 782) explique comme il suit ce canon, dont le sens est assez obscur : Dans la primitive Eglise, la coutume était de placer sur l'autel, pour chaque messe solennelle, une hostie consacrée dans une messe antérieure ; dans l'Eglise romaine on la portait dès le commencement de la messe, dans l'Eglise gallicane un peu plus tard, toutefois avant la consécration, et le diacre apportait alors cette hostie déjà consacrée dans un vase particulier. Notre canon demande que cette coutume soit conservée et que l'on place toujours en même temps sur l'autel cette *capsa*, de même que le calice; on devait aussi déposer une

parcelle de l'hostie dans le calice. Au lieu de *inferendus est calix,* certains *codices* portent *offerendus* (doit être offert); mais la plupart des manuscrits ont *inferendus*. Le sens du mot *consecrare* s'explique par ces mots : *hæc communicatio et consecratio*, etc., que le prêtre récite encore aujourd'hui lorsqu'il met une partie de l'hostie dans le calice. (Voy. t. I, p. 415.)

CAN. XVIII.

Evangelia deinceps placuit catechumenis legi apud omnes provinciarum nostrarum ecclesias.

« On doit lire l'évangile aux catéchumènes. »

CAN. XIX.

Ab baptisterium catechumeni nunquam admittendi.

« Ils ne doivent pas entrer dans le *baptisterium* (avant leur baptême). »

CAN. XX.

A fidelium benedictione, etiam inter domesticas orationes, in quantum caveri potest, segregandi informandique sunt, ut se revocent, et signandos vel benedicendos semotim offerant.

« Dans les prières qui se font à la maison, ils ne doivent pas recevoir la bénédiction en même temps que les fidèles; mais ils doivent se séparer des autres pour recevoir à part la bénédiction. »

CAN. XXI.

In nostris provinciis placuit de præsumptoribus, ut sicubi contigerit duos episcopos episcopum invitum facere, auctoribus damnatis, unius eorum ecclesiæ ipse qui vim passus est substituatur, si tamen vitarespondet: et alter in alterius dejecti loco nihilominus ordinetur. Si voluntarium duo fecerint, et ipse damnabitur, quo cautius ea quæ sunt antiquitus statuta serventur.

« Lorsque deux évêques en ont ordonné un troisième malgré sa volonté, les deux évêques doivent être déposés, et si celui qui a été ordonné de cette manière a une réputation intacte, il pourra occuper l'un des deux siéges de ces évêques. S'il a lui-même consenti à son ordination, il doit être également déposé. »

D'après le 4e canon de Nicée. Voy. t. I, p. 372.

CAN. XXII.

Sedit præterea, ut deinceps non ordinentur diacones conjugati, nisi qui prius conversionis proposito professi fuerint castitatem.

« Ceux qui sont mariés ne pourront être ordonnés diacres, s'ils ne font auparavant vœu de chasteté. »

CAN. XXIII.

Si quis autem post acceptam benedictionem leviticam cum uxore sua incontinens invenitur, ab officio abjiciatur.

« Quiconque continue à vivre avec sa femme après avoir reçu le diaconat doit être déposé. »

CAN. XXIV.

De his autem qui prius ordinati hoc ipsum inciderunt, Taurinatis synodi sequendam esse sententiam, qua jubentur non ulterius promoveri.

« Quant à ceux qui avaient déjà été antérieurement ordonnés diacres (avant la publication de la présente loi), et qui ont continué à vivre avec leurs femmes, ils ne seront pas passibles de cette peine; mais, conformément aux décrets du synode de Turin (8[e] canon; v. plus haut, § 113), ils ne pourront être admis à un degré supérieur. »

CAN. XXV.

De idoneis autem, et probatioribus viris, quos clericatui alligari ipsa vitæ gratia suggerit, si forte inciderunt duplicata matrimonia, ut non ultra subdiaconatum ecclesiasticas capiant dignitates.

« Ceux qui auront été mariés deux fois et qui, à cause de leur bonne conduite, ont été reçus dans le clergé, ne pourront dépasser le sous-diaconat. »

CAN. XXVI.

Diaconæ omnimodis non ordinandæ : si quæ jam sunt, benedictioni quæ populo impenditur capita submittant.

« Les diaconesses ne doivent plus être ordonnées, et (lors du service divin) elles recevront la bénédiction avec les laïques (et non pas avec les membres du clergé). »

CAN. XXVII.

Viduitatis servandæ possessionem, coram episcopo in secretario habitam, imposita ab episcopo veste viduali indicandam. Raptorem vero talium, vel ipsam talis professionis desertricem, merito esse damnandam.

« Le vœu de viduité doit être émis dans le *secretarium* et devant l'évêque (1), et il doit être indiqué par l'habit de veuve qui est conféré par l'évêque. Quiconque enlève ces veuves sera puni, et la veuve sera aussi punie de son côté si elle abandonne l'état de viduité. »

CAN. XXVIII.

In utroque sexu desertores professæ castitatis prævaricatores habendi, et his omnibus per pœnitentiam legitimam consulendum.

« Quiconque n'observe pas le vœu de virginité qu'il a émis doit être puni par les peines de l'Eglise. »

CAN. XXIX.

Hæc quæ subscripsimus, cum eorum quoque concordia, qui consensus dederunt, rata deinceps inter nos ac nostros haberi volumus, et habenda sancimus : non ita prætereuntes eos, qui synodo aut per se, aut per consensus suos, vel ad vicem sui per legatos destinandos adesse detrectant, ut sibi supra nos illi placeant, qui patrum statuta despiciunt, quibus bis in anno, quod nobis pro temporum qualitate difficile est, sanctum est conveniri. Adjicientes, quod si similibus deinceps paginis pro salubritate ac remediis ecclesiasticis congregare conventus voluerimus, constituamus,

---

(1) Le *secretarium* est un bâtiment accessoire de l'église ; il comprenait plusieurs compartiments : le *diaconicum*, le *salutatorium*, le *metatorium*. Les synodes se célébraient souvent dans ces *secretaria*. Vgl. Binterim, *Dengkw*. Bd. IV, Thl. 1, S. 139 ff.

ut nullus conventus sine alterius conventus denuntiatione solvatur. Itaque sequenti anno, si Domino ac Deo nostro Jesu Christo permittente conceditur, die decimo quinto Kalendas Novembres Luciano in Arausico territorio conventum habebimus. Qui ideo tanto prius per conventum ipsum denuntiantur, ut tam excusationis libertas, quam invitationis necessitas non sit. De die enim ac loco per nos ipsos commovebimur, singuli nobiscum in exemplaribus ea quæ per nos sunt constituta referentes : reliquos qui defuerunt, beatissimi fratris nostri Hilarii sollicitudini relinquimus, datis ad ipsos horum exemplaribus commonendos.

« Ce qui vient d'être décidé restera en vigueur à l'avenir. Ceux-là seront blâmés qui n'ont pas assisté en personne au synode ou qui ne s'y sont pas fait représenter par des fondés de pouvoir, méprisant ainsi les ordonnances des Pères, d'après lesquels il doit y avoir deux synodes tous les ans, ce qui toutefois n'est guère possible dans le moment présent. Le synode suivant sera toujours annoncé dans le synode antérieur ; ainsi le prochain aura lieu le 18 octobre de l'année prochaine (442) à Lucianum, également dans le territoire d'Orange. Hilaire est chargé du soin d'avertir les évêques qui ne sont pas présents. »

CAN. XXX.

Post omnia occurrit de imbecillitatibus fragilitatis humanæ, ut si quis episcopus per infirmitatem debilitatemve aliquam, aut hebetudinem sensus inciderit, aut officium oris amiserit, ea quæ non nisi per episcopos geruntur, non sub præsentia sua presbyteros agere permittat, sed episcopum evocet, cui quod in ecclesia agendum fuerit impônat.

« Si un évêque est malade ou affaibli, ou s'il ne peut plus parler, il ne doit pas faire remplir en sa présence par un prêtre les fonctions réservées aux évêques ; mais il doit inviter pour cela un évêque voisin. »

Sans compter ces trente canons authentiques, Gratien (*Corpus juris*) et d'autres ont attribué à ce synode quelques autres ordonnances qui sont sans autorité. Mansi (l. c. p. 441 sqq.) les a également édités ; elles traitent de l'excommunication, de la réintégration des excommuniés, et du jeûne du samedi saint [1].

§ 163.

PREMIER CONCILE DE VAISON EN 442.

Le concile indiqué par le 29e canon du synode d'Orange pour être célébré à Lucianum le 18 octobre 442 n'eut pas lieu dans cette ville. Il se réunit le 13 novembre de cette même année à Vaison (*Vasio, concilium Vasense*). Les signatures des actes de ce synode sont perdues ; aussi ne savons-nous pas quels sont les évêques qui y prirent part et par qui ils furent présidés. Au IXe

(1) Voyez la dissertation du docteur Héfélé sur le jeûne du samedi saint (dans le *Neuen Sion*, 1852, n. 15), que tous doivent observer à l'exception des enfants et des malades jusqu'à l'entrée de la nuit ; elles prescrivent également de ne pas célébrer les saints mystères le vendredi et le samedi saints.

siècle, Ado archevêque de Vienne dit, il est vrai, que son prédécesseur Nectaire, archevêque de Vienne, présida ce synode ; mais il est bien difficile de croire que, dans la province d'Arles, on ait accordé un tel honneur à un métropolitain autre que celui de la province [1]. Les dits canons de Vaison sont ainsi conçus [2].

CAN. I.

Placuit ergo tractatu habito, episcopos de Gallicanis provinciis venientes inter Gallias non discutiendos : sed solum sufficere, si nullus communionem alicujus interdixerit ; quia inter circumhabitantes, ac sibi pene invicem notos, non tam testimonio indigent probi, quam denotatione ac denuntiationibus depravati.

« Les évêques gaulois qui voyagent dans les Gaules n'ont pas besoin de témoignages particuliers, car tous sont voisins les uns des autres. »

CAN. II.

Pro his qui pœnitentia accepta, in bonæ vitæ cursu satisfactoria compunctione viventes, sine communione inopinato nonnumquam transitu, in agris aut itineribus præveniuntur, oblationem recipiendam, et eorum funera, ac deinceps memoriam ecclesiastico affectu prosequendam ; quia nefas est eorum commemorationes excludi a salutaribus sacris, qui ad eadem sacra fideli affectu contendentes, dum se diutius reos statuunt, indignos salutiferis mysteriis judicant, ac dum purgationes restitui desiderant, absque sacramentorum viatico intercipiuntur : quibus fortasse nec absolutissimam reconciliationem sacerdos denegandam putasset.

« Lorsque des pénitents, ayant déjà terminé leur pénitence, viennent à mourir subitement et sans avoir été admis, on doit prier pour eux et offrir pour eux le saint sacrifice; ils doivent aussi être ensevelis comme des fidèles. »

CAN. III.

Per singula territoria presbyteri, vel ministri, ab episcopis, non prout libitum fuerit, a vicinioribus, sed a suis propriis, per annos singulos chrisma petant, appropinquante solemnitate paschali : nec per quemcumque ecclesiasticum, sed si qua necessitas aut ministrorum occupatio est, per subdiaconum : quia inhonorum est inferioribus summa committi. Optimum autem est, ut ipse suscipiat, qui in tradendo usurus est. Si quid obstat, saltem is, cujus officii est sacrarium disponere, et sacramenta suscipere.

« Les prêtres et les diacres qui sont à la campagne doivent, peu avant la Pâque, se procurer le chrême, et ils ne doivent pas le demander à un évêque qu'ils choisiraient, mais bien à leur propre évêque; ils doivent eux-mêmes le venir prendre, ou du moins,

(1) Cf. Tillem. *Mém.* etc. t. XV, p. 69. — Dom Ceillier, l. c. p. 784.
(2) Sirmond. *Concil. Gall.* t. I, p. 76 sqq. — Hard. t. I, p. 1787 sqq. — Mansi, t. VI, p. 451 sqq. — Bruns, l. c. p. 127 (avec les variantes de la *Collect. des conciles des Gaules*, éditée par les BB. de Saint-Maur, et restée inachevée. Voyez, plus haut, la 2e note du § 161.

envoyer un sous-diacre à leur place, et non pas un clerc d'un degré inférieur. »

CAN. IV.

Qui oblationes defunctorum fidelium detinent, et ecclesiis tradere demorantur, ut infideles sunt ab ecclesia abjiciendi : quia usque ad exinanitionem fidei pervenire certum est hanc divinæ pietatis exacerbationem : qua et fideles de corpore recedentes votorum suorum plenitudine, et pauperes collatu alimoniæ et necessaria sustentatione fraudantur. Hi enim tales quasi egentium necatores, nec credentes judicium Dei habendi sunt. Unde et quidam patrum hoc scriptis suis inseruit congruente sententia, qua ait : « Amico quippiam rapere, furtum est: ecclesiam fraudare, sacrilegium.»

« Quiconque ne donne pas à l'Église ce qui a été laissé par un défunt pour des bonnes œuvres, doit être traité comme un infidèle. »

CAN. V.

Si quis episcopi sui sententiæ non acquiescit, recurrat ad synodum.

« Celui qui n'est pas satisfait du jugement de son évêque doit recourir au synode. »

CAN. VI.

Ex epistola S. Clementis utilia quæque præsenti tempore ecclesiis necessaria, sunt honorifice proferenda, et cum reverentia ab omnibus fidelibus, ac præcipue clericis, percipienda. Ex quibus quod specialiter placuit, propter venerandam antiquitatem statutis præsentibus roboramus, quod suprascriptus beatus martyr beatissimi apostoli Petri institutione commemorat, dicens : «Quædam autem etiam ex vobismetipsis intelligere debetis, si qua sint, quæ ipse propter insidias hominum malorum non potest evidentius et manifestius proloqui. Verbi gratia : si inimicus est alicui pro actibus suis, vos nolite expectare ut ipse vobis dicat. Cum illo nolite amici esse : sed prudenter observare debetis, et voluntati ejus, videlicet qui ecclesiæ curam gerit, absque commonitione obsecundare, et averti ab eo, cui ipsum sentitis adversum : sed nec loqui his quibus ipse non loquitur, ut unusquisque qui in culpa est, dum cupit omnium vestrum sibi gratiam reparare, festinet citius reconciliari ei qui omnibus præest, ut per hoc redeat ad salutem, cum obedire cœperit monitis præsidentis, etc. » quæ in consequentibus denotant amicos eorum qui veritatis inimici sunt. Sciat itaque deinceps clerus ad reatum, sed et populus fidelium ad culpam sibi ascribendum, si quis hoc in vitio malorum confortator, et disciplinæ subversor agnoscatur.

« Conformément à une lettre (apocryphe) de Clément de Rome à Jacques, nul ne doit fréquenter ceux qu'il sait être ennemis de l'évêque. »

CAN. VII.

Placuit præterea accusandi licentiam etiam in nostri ordinis, si qua existit, levitate comprimere. Ut se episcopus, si quem judicat abstinendum, et pro humiliatione et correctione fratris assurgit, exorari a ceteris acquiescat, fratri, de quo agitur, correptione et comminatione adhibita. Sin autem de crimine aliquem putet esse damnandum, accusatoris vice discutiendum sciat. Fas est enim, ut quæ uni probantur, probentur omnibus.

« Les évêques ne doivent pas se porter facilement comme accusateurs (de leurs collègues devant le synode). Lorsqu'un évêque croit (et demande) que quelqu'un (c'est-à-dire un collègue) doit être exclu, si les autres évêques intercèdent pour qu'il soit (simplement) blâmé, ou qu'il soit puni d'une autre manière, il ne doit pas continuer à inquiéter le frère dont il s'agit, s'il a déjà été puni et menacé. S'il pense qu'il est nécessaire de l'exclure à cause de ses méfaits, il doit se poser formellement comme accusateur : car il est facile de prouver aux autres ce qui est prouvé pour un, c'est-à-dire ce qui est prouvé pour l'accusateur. »

CAN. VIII.

Quod si se tantum episcopus alieni sceleris conscium novit, quamdiu probare non potest nihil proferat ; sed cum ipso ad compunctionem ejus secretis correptionibus elaboret. Qui si correptus pertinacior fuerit, et se communioni publicæ ingesserit ; etiamsi episcopus in redarguendo illo, quem reum judicat, probationibus deficiat, indemnatus licet, ab his qui nihil sciunt secedere ad tempus pro persona majoris auctoritatis jubeatur, illo quamdiu probari nihil potest, in communione omnium, præterquam ejus qui eum reum judicat, permanente.

« Lorsqu'un évêque est seul à connaître le méfait d'un autre (évêque), il n'en doit rien publier avant d'avoir les preuves ; mais il doit chercher par des exhortations particulières à réveiller la contrition dans le coupable. S'il n'y parvient pas, et que le coupable n'en devienne que plus hautain et se mêle publiquement à la communauté (par exemple, par la participation au synode), il doit, quand même l'évêque accusateur ne pourrait produire aucune preuve et qu'il ne pourrait être condamné par ceux qui ne connaissent pas son crime, s'éloigner pendant quelque temps (probablement du synode), parce qu'un personnage important a porté une accusation contre lui; mais, aussi longtemps que l'on ne pourra rien prouver, il reste dans la communion de tous, à l'exception cependant de celui qui connaît sa faute. »

Nous avons traduit d'une manière assez libre ce huitième canon qui est, par lui-même très-difficile à expliquer, et nous pensons en avoir, par là, rendu le véritable sens ; il se trouve en contradiction avec le canon 5 (132) du 17e synode de Carthage de l'année 419. V. plus haut, § 121 *circa finem*.

CAN. IX.

De expositis, quia conclamata ab omnibus querela processit, eos non misericordiæ jam, sed canibus exponi, quos colligere calumniarum metu, quamvis inflexa præceptis misericordiæ mens humana detrectet ; id servandum visum est, ut secundum statuta fidelissimorum, piissimorum, au-

gustissimorum principum, quisquis expositum colligit, ecclesiam contestetur, contestationem colligat : nihilominus de altario dominico die minister annuntiet, ut sciat ecclesia expositum esse collectum, ut infra dies decem ab expositionis die expositum recipiat, si quis se comprobaverit agnovisse : collectori pro ipsorum decem dierum misericordia, prout maluerit, aut ad præsens ab homine, aut in perpetuum cum Deo gratia persolvenda.

« Lorsque quelqu'un a trouvé un enfant abandonné, il doit, conformément à un édit des empereurs (Honorius et Théodose II), l'annoncer à l'église, et le dimanche suivant le ministre (c'est-à-dire le sous-diacre) doit annoncer de l'autel que l'on a trouvé un tel enfant et que l'on peut le réclamer pendant l'espace de dix jours. Ces dix jours écoulés, celui qui a trouvé l'enfant doit le garder, et il en recevra la récompense, ou bien des hommes, ou bien, s'il l'aime mieux, de Dieu. »

La loi du 19 mars 412 dont il est parlé dans ce canon se trouve imprimée dans Mansi, t. VI, p. 458; elle dispose de l'enfant trouvé en faveur de celui qui l'a trouvé, pourvu que des témoins déclarent que l'enfant n'a pas été réclamé et que l'évêque contresigne cette attestation.

CAN. X.

Sane si quis post hanc diligentissimam sanctionem expositorum hoc ordine collectorum repetitor, vel calumniator extiterit, ut homicida ecclesiastica districtione feriatur.

« Quiconque, après la publication de la présente ordonnance, réclame un enfant obtenu de cette manière, et calomnie (celui qui l'a trouvé comme si, de fait, il l'avait volé), doit être puni par l'Église comme si c'était un meurtrier. »

L'enfant demeurait la propriété et l'esclave de celui qui l'avait trouvé.

§ 164.

DEUXIÈME SYNODE D'ARLES EN 443 OU 452.

Plusieurs savants, en particulier Pierre de Marca, Baluze, Quesnel dans son édition des *Œuvres de S. Léon le Grand* (t. II, dissert. V), dom Ceillier (t. XIII, p. 786), placent en l'année 443 ce synode d'Arles, que l'on désigne ordinairement sous le nom d'*Arelatensis* II, parce que le premier s'est tenu en 314 et que celui qui s'est tenu en 353 ne compte pas, parce qu'il a été entaché d'arianisme. D'autres, en particulier Sirmond, Hardouin et Mansi, le placent en l'année 452, tandis que d'autres (Binius, par exemple)

croient devoir le placer presque cent ans plus tôt, parce que ce synode parle encore de ceux qui avaient apostasié; ce n'est cependant pas une raison pour donner une telle date à ce synode; car jusque vers le milieu du ve siècle il y eut beaucoup d'apostasies, surtout dans les provinces envahies et occupées par les barbares. Quant à décider si ce concile s'est tenu en 443 ou en 452, nous nous bornerons à dire que, malgré toutes ses recherches et toute sa sagacité, Tillemont n'a pu y parvenir [1].

Le dernier canon de ce synode d'Arles, qui contient un avertissement au métropolitain, laisse voir que ce synode n'a pas été simplement un synode provincial, mais qu'il a dû y avoir des évêques de plusieurs provinces. Les noms de ces évêques ne sont pas arrivés jusqu'à nous; il est probable cependant que S. Hilaire d'Arles a présidé l'assemblée, car elle se tint dans sa ville métropolitaine. Le synode d'Arles a décrété cinquante-six canons, dont plusieurs ne sont que des répétitions de canons portés par les synodes d'Orange et de Vaison, par le premier d'Arles et par celui de Nicée [2].

CAN. I.

Ordinari ad diaconatus ac sacerdotii officium neophytum non debere.

« Un néophyte ne doit pas être ordonné prêtre ou diacre. »

CAN. II.

Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in conjugii vinculo constitutum, nisi fuerit præmissa conversio.

« Un homme marié ne peut devenir prêtre, s'il ne se convertit auparavant (c'est-à-dire s'il ne fait vœu de chasteté). »

CAN. III.

Si quis clericus a gradu diaconatus in solatio suo mulierem, præter aviam, matrem, filiam, neptem, vel conversam secum uxorem, habere præsumpserit, a communione alienus habeatur. Par quoque et mulierem, si se separare noluerit, pœna percellat.

« Sous peine d'excommunication, un clerc, à partir du diaconat et au-dessus, ne doit pas avoir chez lui de femme, à l'exception de sa grand'mère, de sa mère, de sa fille, de sa nièce ou de sa propre femme, laquelle doit avoir, de son côté, fait vœu de chasteté. La même peine atteint les femmes qui ne veulent pas se séparer de lui. »

---

(1) *Mém.* t. XV, p. 843. Cf. Dom Ceillier, t. XV, p. 601. Walch, *Hist. der Kirchenvers.* S. 294.

(2) Ces 56 canons sont imprimés dans Sirmond, l. c. p. 103 sqq. Hard. t. II, p. 771 sqq. — Mansi, t. VII, p. 876 sqq. — Bruns, l. c. p. 130 sqq. (Bruns les a donnés d'après l'éd. des BB. de Saint-Maur.)

CAN. IV.

Nullus diaconus, vel presbyter, vel episcopus, ad cellarii secretum intromittat puellam, vel ingenuam, vel ancillam.

« Un diacre, un prêtre, ou un évêque ne doit pas laisser entrer une jeune fille dans sa chambre, fût-elle esclave ou libre. »

CAN. V.

Episcopum sine metropolitano, vel epistola metropolitani, vel tribus comprovincialibus, non liceat ordinare : ita ut alii comprovinciales epistolis admoneantur, ut se suo responso consensisse significent. Quod si inter partes aliqua nata fuerit dubitatio, majori numero metropolitanus in electione consentiat.

« Sans le métropolitain, ou sans une lettre de lui et sans trois évêques de la province, on ne doit sacrer aucun évêque ; on doit engager les autres (évèques de la province) à donner par lettre leur assentiment, s'il s'élève une difficulté pour le choix de l'évêque ; le métropolitain doit se mettre du côté de la majorité. »

Dans ce canon, le mot *vel* signifie *et* (DU CANGE, *Glossarium*, s. h. v.)

Voyez les anciennes ordonnances sur le choix et sur le sacre d'un évêque, t. I, § 42, 4e et 6e canons du concile de Nicée, etc.

CAN. VI.

Illud autem ante omnia clareat, eum qui sine conscientia metropolitani constitutus fuerit episcopus, juxta magnam synodum esse episcopum non debere.

« Quiconque a été sacré sans l'assentiment du métropolitain, ne peut, conformément à une ordonnance du grand synode, être évêque. »

Voyez le 6e canon du concile de Nicée, t. I, p. 378.

CAN. VII.

Hos qui se carnali vitio repugnare nescientes abscidunt, ad clerum pervenire non posse.

« Ceux qui se mutilent eux-mêmes, parce qu'ils ne pourraient autrement résister à la chair, ne peuvent pas être clercs. »

Voyez t. I, § 42 *initio*, et canons 21 et 22 des canons apostoliques.

CAN. VIII.

Si quis excommunicatum alterius, sive clericum, sive sæcularem, recipere post interdictum præsumpserit, noverit se reum fraternitatis factum, causam in concilio redditurum.

« Celui qui a été excommunié par un évêque ne doit pas être reçu par un autre. »

Voyez t. I, § 13, can. 53 du synode d'Elvire; § 15, can. 16 du synode d'Arles ; § 42, can. 5 du concile de Nicée; § 56, can. 6 du synode d'Antioche *in encœniis*.

CAN. IX.

Novatianum in communionem recipi non debere, nisi suscepta pœnitentiæ credulitate præteritum damnet errorem.

« Un novatien ne doit être reçu que lorsqu'il aura donné des marques de pénitence et condamné ses erreurs. »

Voyez t. I, § 42, can. 7 du concile de Nicée.

CAN. X.

De his qui in persecutione prævaricati sunt, si voluntarie fidem negaverint, hoc de eis Nicæna synodus statuit, ut quinque annos inter catechumenos exigant, et duos inter communicantes : ita ut communionem inter pœnitentes non præsumant, in potestate tamen vel arbitrio sit episcopi, ut si eos ex animo errorem deflere et agere pœnitentiam viderit, ad communionem pro ecclesiastica humanitate suscipiat.

« Quant à ceux qui se sont montrés faibles dans la persécution, on doit observer à leur sujet le canon de Nicée (c'est le 11e). »

Nous l'avons donné d'après la traduction de Rufin.

CAN. XI.

Si qui vero dolore victi, et pondere persecutionis, negare vel sacrificare compulsi sunt, duobus annis inter catechumenos, triennio inter pœnitentes habentur a communione suspensi.

« Ceux qui ont apostasié, à cause des tortures, doivent rester deux ans parmi les catéchumènes (*audientes*) et trois ans parmi les pénitents (3e degré). »

Voyez t. I, § 16, 3e canon d'Ancyre.

CAN. XII.

De his qui pœnitentia positi vita excesserunt, placuit nullum communione vacuum debere dimitti ; sed pro eo quod honoravit pœnitentiam, oblatio illius suscipiatur.

« Si quelqu'un vient à mourir pendant son temps de pénitence, on doit recevoir son offrande (*oblatio ejus suscipiatur*). »

Il sera traité comme un fidèle et on offrira le sacrifice pour lui.

CAN. XIII.

Nullus cujuscumque ordinis clericus, non diaconus, non presbyter, non episcopus, quacumque occasione faciente, propriam relinquat ecclesiam : sed omnimodis aut excommunicetur, aut redire cogatur. Quod si aliquo commorationis tempore, invito episcopo suo, in aliena ecclesia habitans ab episcopo loci clericus fuerit ordinatus, hujusmodi ordinatio irrita habeatur.

« Aucun clerc ne doit, sous peine d'excommunication, laisser son église. Si pendant qu'il est à l'étranger, il est sacré par l'évêque du lieu, sans le consentement de son propre évêque, cette ordination est nulle. »

Voyez t. I, § 15, 2e et 21e can. du synode d'Arles; § 42, 15e can. de Nicée; § 56, can. 3 du synode *in encœniis*.

CAN. XIV.

Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienæ rei voluerit esse, aut turpis lucri gratia aliquod negotiationis exercuerit, depositus a communione alienus fiat.

« Si un clerc prête à intérêt, ou qu'il afferme un bien étranger, ou enfin

qu'il fasse un métier quelconque pour un gain sordide, il doit être déposé et excommunié. »

Voyez t. I, § 4 *ad finem;* § 13, 19[e] can. d'Elvire; § 15, can. 12 du synode d'Arles; § 42, can. 17 de Nicée, etc.

CAN. XV.

In secretario, diacono inter presbyteros sedere non liceat, vel corpus Christi præsente presbytero tradere non præsumat. Quod si fecerit, ab officio diaconatus abscedat.

« Le diacre ne doit pas s'asseoir parmi les prêtres dans le *secretarium;* et si un prêtre est présent, il ne doit pas distribuer le corps du Christ. »

Voyez t. I, § 42, can. 18 du concile de Nicée.

CAN. XVI.

Photinianos, sive Paulianistas, secundum patrum statuta baptizari oportere.

« Les photiniens ou paulianistes (partisans de Photin de Sirmium ou de Paul de Samosate) doivent, conformément aux ordonnances des Pères, être rebaptisés. »

Voyez t. I, § 42, can. 19 du concile de Nicée.

CAN. XVII.

Bonosiacos autem ex eodem errore venientes, quos sicut Arianos baptizari in Trinitate manifestum est, si interrogati fidem nostram ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in ecclesia recipi sufficit.

« Les bonosiens (c'est-à-dire les antidico-marianites) baptisant de même que les ariens au nom de la Trinité, seront reçus dans l'église avec la seule onction du *chrisma* et de l'imposition des mains. »

CAN. XVIII.

Ad Arelatensis episcopi arbitrium synodus congreganda : ad quam urbem ex omnibus mundi partibus, præcipue Gallicanis, sub sancti Marini tempore legimus celebratum fuisse concilium, atque conventum. Si quis commonitus infirmitatis causa defuerit, personam vice sua dirigat.

« Les synodes doivent être annoncés d'après la décision de l'évêque d'Arles, dans la ville duquel il s'est tenu au temps de S. Marin (archevêque d'Arles) un concile composé des évêques de toutes les parties du monde, et, en particulier, des évêques des Gaules (il s'agit du 1[er] synode d'Arles de 314). Quiconque ne peut s'y rendre en personne à cause de ses infirmités, doit y envoyer des représentants. »

CAN. XIX.

Si quis autem adesse neglexerit, aut cœtum fratrum, antequam concilium dissolvatur, crediderit deserendum, alienatum se a fratrum communione cognoscat : nec eum recipi liceat, nisi in sequenti synodo fuerit absolutus.

« Celui qui néglige de venir et qui s'en va avant la fin de la réunion sera excommunié, et ne pourra être réintégré dans la communion que par le prochain synode. »

Sur la valeur de l'excommunication dans ce cas, voyez § 113, can. 11.

CAN. XX.

De agitatoribus, sive theatricis, qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agunt, a communione separari.

« Ceux qui conduisent les chevaux ou les voitures (*agitatores*) et les comédiens sont privés de la communion ausssi longtemps qu'ils exerceront leur métier. »

Voyez t. I, § 15, les canons 1 et 5 du 1er synode d'Arles.

CAN. XXI.

Pœnitens quæcumque defuncto viro alii nubere præsumpserit, vel suspecta, vel interdicta familiaritate cum extraneo vixerit, cum eodem ab ecclesiæ liminibus arceatur. Hoc etiam de viro in pœnitentiam posito placuit observari.

« Lorsque, après la mort de son mari, une pénitente épouse un autre homme ou a des relations illicites, elle sera, de même que son complice, exclue de l'Eglise. Il en sera de même de l'homme qui est en état de pénitence. »

Il peut s'agir ici, ou bien de la pénitence dans tout le sens du mot, ou bien du vœu d'ascétisme qui s'appelait aussi *pœnitentia* (V. DU CANGE, *Glossar*. etc.) Celui qui pratiquait la pénitence entendue dans ce dernier sens ne devait naturellement pas se marier ; il en était de même de ceux qui subissaient une pénitence ordinaire, ils ne pouvaient, tout le temps qu'elle durait, se marier ou bien vivre maritalement ; c'est ce qui explique le canon qui suit.

CAN. XXII.

Pœnitentiam conjugatis nonnisi ex consensu dandam.

« Des mariés ne peuvent être admis à faire pénitence qu'avec le consentement de la partie conjointe. »

CAN. XXIII.

Si in alicujus episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes, vel saxa venerentur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegii reum se esse cognoscat. Dominus aut ordinator rei ipsius, si admonitu emendare noluerit, communione privetur.

« Un évêque ne doit pas permettre que, dans son diocèse, les incroyants allument des torches ou bien vénèrent les arbres, les fontaines ou les rochers. S'il néglige de détruire ces habitudes, il s'est rendu coupable de sacrilége. Le maître de l'endroit où se commettent ces choses doit être excommunié. »

CAN. XXIV.

Eos qui falso fratribus suis capitalia objecisse convicti fuerint, placuit usque ad exitum non communicare, sicut magna synodus ante constituit, nisi digna satisfactione pœnituerint.

« Celui qui accuse faussement les autres d'un crime capital, sera excommunié jusqu'à la fin de sa vie, ainsi que l'a ordonné le grand synode (c'est-à-dire le 1er synode d'Arles dans son 14e canon), à moins qu'il n'ait fait une pénitence suffisante. »

CAN. XXV.

Hi qui post sanctam religionis professionem apostatant, et ad sæculum redeunt, et postmodum pœnitentiæ remedia non requirunt, sine pœnitentia communionem penitus non accipiant : quos etiam jubemus ad clericatus officium non admitti. Et quicumque ille, post pœnitentiam habitum sæcularem non præsumat : quod si præsumpserit, ab ecclesia alienus habeatur.

« Celui qui, après avoir émis les vœux de moine, apostasie (c'est-à-dire abandonne l'état de moine) et revient dans le monde, ne peut être admis sans pénitence à la communion et de venir clerc. »

Les 25e-46e canons inclusivement sont identiques aux canons 26e-41e du 1er synode d'Orange. Voyez plus haut, § 162.

Les 47e et 48e canons sont identiques aux canons 4 et 5 du synode de Vaison. Voyez plus haut, § 163.

CAN. XLIX.

Secundum instituta seniorum, si quis a communione sacerdotali fuerit auctoritate suspensus, hunc non solum a clericorum, sed etiam a totius populi colloquio atque convivio placuit excludi, donec resipiscens ad sanitatem redire festinet.

« Celui qui est excommunié est non-seulement privé de fréquenter les clercs et de leur parler, mais il est également exclu de tout le peuple jusqu'a ce qu'il s'amende. »

CAN. L.

Hi qui publicis inter se odiis exardescunt, ab ecclesiasticis conventibus removendi, donec ad pacem recurrant.

« Ceux qui sont entre eux en inimitié ouverte doivent être exclus du service divin jusqu'à ce qu'ils se réconcilient. »

Le 51e canon est identique aux canons 9 et 10 du synode de Vaison, qui ont trait aux enfants exposés. Voyez plus haut, § 163.

CAN. LII.

De puellis quæ se voverunt Deo, et præclari decore nominis floruerunt, si post viginti et quinque annos ætatis ad terrenas nuptias sponte transierint, id custodiendum esse decrevimus, ut cum his, cum quibus se alligaverint communione priventur : ita ut eis postulantibus pœnitentia non negetur; cujus pœnitentiæ communio multo tempore differatur.

« Lorsque des vierges qui se sont consacrées à Dieu se marient après leur vingt-cinquième année, elles doivent être privées de la communion ; elles peuvent toutefois être admises à la pénitence si elles le demandent, et à la suite de cette pénitence la communion leur sera accordée, mais tard. »

CAN. LIII.

Si quis famulorum cujuslibet conditionis aut generis, quasi ad exacerbandam domini districtionem, se diabolico repletus furore percusserit ipse tantum sanguinis sui reus erit, neque ad dominum sceleris alieni pertinebit invidia.

« Lorsqu'un serviteur (un esclave) se suicide, on ne saurait en faire reproche à son maître. »

CAN. LIV.

Placuit in ordinatione episcopi hunc ordinem custodiri, ut primo loco venalitate, vel ambitione submota, tres ab episcopis nominentur, de quibus clerici vel cives erga unum eligendi habeant potestatem.

« Lorsqu'il s'agit d'élire un évêque, trois candidats doivent être, sans aucune intrigue et sans ambition, nommés par les évêques de la province et les clercs, et les bourgeois de la ville choisissent ensuite l'un (des trois candidats). »

Dans ce canon le mot *vel* signifie *et*. Voyez le canon 5 ci-dessus, p. 486.

CAN. LV.

Si quis sæcularium amore religionis se ad quemcumque sacerdotum crediderit conferendum, ipse sibi eum, quem erudiendi gratia susceperit, vindicabit.

« Lorsque, par amour pour la religion, un laïque est allé trouver un évêque étranger, cet évêque devra garder celui qui a été instruit par lui. »

CAN. LVI.

Hoc etiam placuit custodiri, ut nihil contra magnam synodum metropolitani sibi æstiment vindicandum.

« Les métropolitains ne doivent manquer à aucune des ordonnances du grand synode. »

Dans le 6e canon, les mots *magna synodus* désignaient le concile de Nicée, et dans le 24e canon, le premier synode d'Arles; mais, dans ce 56e canon il s'agit évidemment de ce second synode d'Arles et de ce qu'il a prescrit par les canons 18 et 19.

§ 165.

SYNODES A ROME ET A BESANÇON EN 444 ET 445.

Dans les premiers jours de l'année 444, ou bien peu de jours auparavant, on découvrit dans la ville de Rome une secte de nouveaux manichéens ; c'étaient probablement des priscillianistes. Le pape Léon le Grand réunit pour ce motif, dans le mois de janvier 444, selon l'opinion la plus probable, une grande assemblée composée d'évêques, de clercs, de sénateurs et de laïques de distinction pour découvrir les infamies et les mystères de cette secte. Leur propre évêque et les membres les plus marquants du parti émirent une profession de foi complète, et Léon fit rédiger, sur ces négociations, un protocole qu'il envoya partout. Nous apprenons ce détail par le seizième discours de ce pape et par sa

septième lettre datée du 4 janvier 444 [1]. Les actes de ce synode ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

Dans cette même année 444, Hilaire, archevêque d'Arles, prescrivit un synode gaulois. On sait qu'Hilaire voulait donner à son siége la primauté sur toute la Gaule ; aussi se permit-il bien des empiétements sur les provinces ecclésiastiques étrangères. Il prétendait, en particulier, que tous les évêques devaient être sacrés par lui et non par leur propre métropolitain [2]. Nous voyons par la lettre déjà citée du pape Léon le Grand et par la *Vita Hilarii* d'Honorius de Marseille [3], que le même archevêque d'Arles se permit dans une autre circonstance d'outre-passer ses pouvoirs, dans un synode gaulois qui se tint probablement à Besançon (*synodus Vesontionensis*). Il déposa Célidonius, évêque de cette ville et qui appartenait à une province autre que la sienne, parce que, étant encore laïque, Célidonius avait épousé une veuve. Nous ne connaissons des autres membres de ce synode que S. Germain d'Auxerre, dont fait mention le biographe d'Hilaire. Célidonius ne se soumit pas, du reste, à la sentence du synode, et alla à Rome pour y chercher appui et protection auprès du pape Léon. Hilaire l'y suivit immédiatement afin d'obtenir par sa présence que la sentence ne fût pas infirmée. Le pape Léon réunit à Rome, en 445, paraît-il, un synode (*concilium sacerdotum*) dans lequel Hilaire fut invité à fournir ses preuves contre Célidonius ; mais il ne put pas prouver que la femme de Célidonius fût réellement veuve, et ce qu'il cita à l'appui de son allégation n'était pas des faits, mais bien des secrets de conscience. Il soutenait probablement que la femme en question avait connu, d'une manière illicite, un autre homme avant d'épouser Célidonius. Le résultat fut que le pape Léon infirma le jugement des évêques gaulois et réintégra Célidonius dans son évêché [4].

---

(1) Leonis *Opp.* ed. Ballerini, t. I, p. 50 et 623. — Mansi, t. VI, p. 459. Cf. Baron. *ad annum* 444, n° 1 sqq. — Pagi, *Critica in Annales Baron. ad annum* 444, n° 2. — Tillemont, l. c. t. XV, p. 426.

(2) Voyez la lettre 10e adressée par le pape Léon le Grand aux évêques de la province de Vienne, dans le t. I, p. 632, de l'édition des Ballérini, et dans Mansi, t. V, p. 1243, c. 2.

(3) Elle est imprimée dans Mansi, t. VI, p. 461 sq.

(4) Voyez *Epist.* Leonis, c. 3, et Tillemont, *Mém.* t. XV, p. 70 et p. 844. Voyez aussi la 5e dissertation de Quesnel, imprimée dans l'éd. des *Œuvres de S. Léon*, par les Ballérini ; elle roule précisément sur cette question.

§ 166.

TROIS SYNODES ORIENTAUX A ÉPHÈSE, A ANTIOCHE ET DANS LA PROVINCE D'HIÉRAPOLIS.

Bassianus évêque d'Éphèse fit mention, dans la onzième séance du 4e concile général tenu à Chalcédoine, d'un concile de la province d'Éphèse qui a dû se tenir de 440 à 450; il raconta que « depuis sa jeunesse il avait eu soin des pauvres, et qu'à Éphèse il avait, à ses frais, érigé pour les pauvres une maison qui comprenait soixante-dix lits. Comme il s'était, par là, attiré l'affection de tous, son évêque Memnon en avait conçu de la jalousie, et (d'après la maxime *promoveatur ut amoveatur*),il l'avait, contre sa volonté et en employant la force, si bien que le sang avait coulé, sacré évêque d'Evazæ. Il n'était cependant jamais allé dans cet évêché et n'avait pas voulu accepter ce poste. Après la mort de Memnon, son successeur l'archevêque Basile avait célébré à Éphèse un concile provincial dans lequel il avait reconnu la violence faite à Bassianus, et ordonné un nouvel évêque pour Evazæ [1]. C'est précisément ce synode provincial que nous avons ici mentionné; les actes qu'il a émis ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Nous verrons, dans l'histoire du 4e concile général, la suite de l'histoire de Bassianus, comment il devint plus tard archevêque d'Éphèse et comment il fut de nouveau renversé.

Dans le protocole de la quatorzième séance nous trouvons un document qui fait mention d'un synode d'Antioche tenu en 445 [2]. Il se tint à Antioche dans le *Porticus* du *Secretarium* d'été sous Domnus, l'archevêque d'Antioche, le successeur de Jean si célèbre dans l'affaire du nestorianisme. Beaucoup de métropolitains et d'autres évêques, en tout vingt-huit, y prirent part. Depuis plusieurs années, Athanase évêque de Perrha, dans la province de l'*Euphratensis*, avait été accusé de différents méfaits par ses propres clercs, en particulier de s'être approprié des statues d'argent qui appartenaient à l'Église. Ces plaintes avaient été portées à Domnus, patriarche d'Antioche. Celui-ci chargea le métropolitain

(1) Hard. t. II, p. 550. — Mansi, t. V, p. 1203, et t. VII, p. 274 sqq.
(2) Dans Hard. t. II, p. 579. Dans Mansi, t. VI, p. 461, et t. VII, p. 355. sqq.; en particulier, p. 326 sqq. C'est là que se trouvent les actes de ce synode d'Antioche.

d'Athanase, Panolbius archevêque d'Hiérapolis (le successeur d'Alexandre le nestorien; voyez plus haut, § 158), de faire une enquête sur cette affaire. Mais, au lieu de répondre à l'invitation de comparaître qui lui fut faite, Athanase résigna son évêché. Toutefois Panolbius n'ayant pas, aussitôt après, ordonné un nouvel évêque pour Perrha, Athanase se réintégra lui-même bientôt après sur son siége, et obtint, grâce au concours de S. Cyrille et de Proclus de Constantinople, que l'empereur chargeât Domnus d'instruire lui-même l'affaire. C'est ce qui eut lieu, en effet, dans le synode d'Antioche de l'année 445. Athanase ne comparut pas plus que la première fois et fut déposé; l'assemblée décida en même temps que l'on ordonnerait un nouvel évêque pour Perrha. Cet ordre fut exécuté quelque temps après par un synode syriaque dans la province d'Hiérapolis (syriaque et non pas phrygien, ainsi que l'a prétendu Walch dan son *Historie der Kirchenvers*. S. 296), et Sabinien, jusqu'alors abbé d'un couvent, fut choisi: c'est ce que nous apprenons par les actes de la quatrième séance du concile de Chalcédoine. Il n'est pas, il est vrai, explicitement question d'un synode dans ces actes; mais il y est cependant dit que le métropolitain d'Hiérapolis et ses co-provinciaux avaient institué Sabinien évêque de Perrha [1]. C'est là une allusion à ce concile provincial. On croit communément qu'il s'est tenu à Hiérapolis; mais Sabinien dit que le métropolitain et les évêques de la province étaient venus le trouver, c'est-à-dire dans son couvent: il faut donc en conclure que le choix du synode a eu lieu dans la ville qu'habitait Sabinien comme moine; peut-être était-ce Perrha même. En racontant l'histoire du concile de Chalcédoine, nous aurons à revenir sur les trois synodes dont il s'agit dans ce paragraphe.

§ 167.

SYNODES ESPAGNOLS AU SUJET DES PRISCILLIANISTES, EN 446 ET 447.

L'envoi des actes du concile romain dont nous avons parlé plus haut, fit que les Espagnols recommencèrent à s'occuper des priscillianistes; ils tinrent à leur sujet de nouveaux synodes, et en particulier un à Astorga (*Astorica*) dans le nord-ouest de l'Espagne. Ce synode, dont Idacius est seul à parler dans son *Chronicon*,

(1) Mansi, t. VII, p. 317. — Hard. t. II, p. 573, dans la lettre de Sabinien à l'empereur.

p. 26[1], se tint en 446. Tout ce que nous savons à son sujet ne repose que sur des suppositions plus ou moins fondées[2]. La lettre de Turibius, évêque d'Astorga, au pape Léon le Grand [3], laisse présumer que c'est précisément à cause de son zèle à découvrir les priscillianistes qu'il convoqua ce synode. Dans sa réponse à Turibius, le pape Léon l'engagea à persévérer dans son zèle, et ses exhortations amenèrent la réunion de deux autres grands conciles espagnols, dont le premier se tint probablement à Tolède en 447, le second un peu plus tard dans la province de Galicie, *in municipio Celenensi* [4]. Le pape Léon avait désiré que l'on tînt un concile général pour toute l'Espagne ; mais la situation politique où se trouvait ce pays ne permit pas de le faire ; les différents souverains qui se partageaient l'Espagne aimèrent mieux que l'on tînt deux synodes particuliers au lieu d'un seul synode national.

Au concile de Tolède, assistèrent les évêques de l'*Hispania Tarraconensis* et *Carthaginensis*, de la Lusitanie, de la Bétique ; et il donna un symbole et dix-huit anathèmes [5]. Les pièces en question se trouvent dans les documents des actes des conciles après les actes du synode de Tolède tenu en 400 [6]. Il est d'abord question dans ce symbole de la doctrine orthodoxe sur la Trinité, et on dit du Saint-Esprit : *a Patre Filioque porcedens* [7]. Vient ensuite la doctrine des deux natures dans la personne du Christ ; elle est très-bien mise en relief, sans atteindre cependant la précision du concile de Chalcédoine [8], et le synode s'exprime ensuite de cette manière : « Le corps du Christ n'est pas un corps imaginaire ; ce n'est pas un fantôme, mais bien un corps réel et véritable (*solidum atque verum*) ; il (*hunc*, c'est-à-dire le Christ) a éprouvé la faim, la soif et la douleur, il a pleuré et a eu à supporter les infirmités du corps, a été crucifié par les Juifs, est ressuscité le troisième

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 491.
(2) Cf. Mansi, t. VI, p. 489 sqq. — Florez, *Espana sagrada*, t. VI, p. 121.— Boiver, *Gesch. der Päpste*, Bd. III, S. 160.
(3) Elle a été imprimée sous le n° 15 dans la collection des *Lettres de S. Léon le Grand*. Dans Ballérini, t. I, p. 711 sqq. — Dans Mansi, t. V, p. 1302 sqq.
(4) Mansi, t. VI, p. 490 sqq.
(5) C'est ce que dit Baronius, *ad annum* 447, n° 16. — Pagi, *Critica ad annum* 405, n°s 16 et 17, et Mandernach, *in S. Gesch. des Priscillianismus*, Trier, 1851, S. 64 ff. — Dom Ceillier n'est pas du même avis, t. XIV, p. 625.
(6) Dans Mansi, t. III, p. 1002 sqq. — Hard. t. I, p. 993 sqq.
(7) Cette phrase trahirait peut-être une rédaction plus récente.
(8) Le monophysitisme attaqué par le concile de Tolède est celui des priscillianistes.

jour, a ensuite parlé avec ses disciples et le quarantième jour après sa résurrection est monté aux cieux. Ce fils de l'homme est aussi appelé Fils de Dieu ; et nous appelons également fils de l'homme le Seigneur. Nous croyons qu'il y aura une résurrection de la chair et nous enseignons que l'âme humaine n'est pas une substance divine, ou bien Dieu, mais bien une créature arrivée à l'existence par la volonté divine. »

Puis viennent les dix-huit anathèmes suivants, qui portent la condamnation des principales erreurs des priscillianistes :

1. Si quis ergo confessus fuerit aut crediderit, a Deo omnipotenti mundum hunc factum non fuisse, atque ejus omnia instrumenta, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que ce monde et toute son organisation n'ont pas été créés par le Dieu tout-puissant, qu'il soit anathème. »

2. Si quis dixerit atque crediderit, Deum Patrem eumdem esse Filium atque Paracletum, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Père est le même que le Fils et le Paraclet, qu'il soit anathème. »

3. Si quis dixerit vel crediderit, Dei Filium eumdem esse Patrem vel Paracletum, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Fils de Dieu est le même que le Père et le Paraclet, qu'il soit anathème. »

4. Si quis dixerit vel crediderit, Paracletum vel Patrem esse vel Filium, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Père ou le Paraclet est le Fils, qu'il soit anathème. »

5. Si quis dixerit vel crediderit, carnem tantum sine anima a Filio Dei fuisse susceptam, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Fils de Dieu n'a pris que la chair et n'a pas pris d'âme, qu'il soit anathème. »

6. Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Christ est *innascibilis*, qu'il soit anathème [1]. »

7. Si quis dixerit vel crediderit, deitatem Christi convertibilem esse vel passibilem, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que la divinité du Christ peut souffrir ou changer, qu'il soit anathème. »

8. Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le Dieu de l'Ancien Testament est autre que le Dieu de l'Evangile, qu'il soit anathème. »

---

(1) Les priscillianistes niaient, à l'exemple des sabelliens, la distinction des personnes dans la Trinité ; le Fils n'était pour eux que la force de Dieu, qui n'était pas engendré du Père de toute éternité. Vgl. Walch, *Ketzerhist.* Bd. III, S. 464 f, et Mandernach, a. a. O. S. 8, p. 69. Peut-être a-t-on dit également : Le Fils (la force de Dieu) étant un pur esprit n'a pas pu, en réalité, naître ; sa naissance n'a été qu'une pure apparence.

9. Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo, de quo scriptum est : *In principio fecit Deus cœlum et terram*, qui solus Deus verus est, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que le monde a été créé par un Dieu autre que celui dont il est écrit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » qu'il soit anathème. »

10. Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere post mortem, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que les corps humains nê ressusciteront pas après la mort, qu'il soit anathème. »

11. Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que l'âme humaine est une partie de Dieu ou bien l'être de Dieu, qu'il soit anathème. »

12. Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas, præter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas, vel esse venerandas, anathema sit.

« Si quelqu'un pense qu'en dehors des Ecritures reçues par l'Eglise catholique, il en est d'autres qne l'on doit regarder ou vénérer comme des autorités (*in auctoritate habendas*), qu'il soit anathème. »

13. Si quis dixerit vel crediderit, deitatis et carnis unam esse in Christo naturam, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que la divinité et l'humanité ne sont dans le Christ qu'une seule nature, qu'il soit anathème [1]. »

14. Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid, quod se extra divinam Trinitatem possit extendere, anathema sit.

« Si quelqu'un pense qu'il y a quelque chose qui pourrait s'étendre au-delà de la Trinité divine tout entière, qu'il soit anathème. »

15. Si quis astrologiæ vel mathesi existimat esse credendum, anathema sit.

« Si quelqu'un croit devoir ajouter foi à l'astrologie ou à la *mathesis*, qu'il soit anathème. »

16. Si quis dixerit vel crediderit, conjugia hominum, quæ secundum legem divinam licita habentur, exsecrabilia esse, anathema sit.

« Si quelqu'un pense que les mariages qui sont permis d'après la loi divine, n'en sont pas moins dignes d'exécration (*execrabilia*), qu'il soit anathème. »

17. Si quis dixerit carnes avium vel pecorum, quæ ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione corporis abstinendas, vel exsecrandas esse, anathema sit.

« Si quelqu'un dit que l'on doit s'abstenir de la chair des oiseaux et des animaux, non pas seulement pour châtier le corps, mais parce qu'elle est en elle-même un objet d'exécration (*exsecrandas esse carnes*), qu'il soit anatheme. »

18. Si quis in his erroribus Priscilliani sectam sequitur, vel profitetur, aut aliud in salubri baptismo contra sedem sancti Petri faciat, anathema sit.

« Quiconque suit, dans ces erreurs, la secte des priscillianistes, ou bien qui les professe, ou bien qui fait dans le saint baptême quelque chose contre le Saint-Siége de Pierre [2], qu'il soit anathème. »

---

(1) Voyez plus haut, p. 496.
(2) Contrairement à la pratique de l'Église universelle, les priscillianistes

§ 168.

SYNODES DANS LES GAULES, EN BRETAGNE ET A ROME EN 447.

On place ordinairement en 446 et 447 un synode français et un synode anglais qui se sont occupés du pélagianisme.

Peu avant la conquête de la Grande-Bretagne par les Anglo-Saxons, les évêques de ce pays, effrayés des grands progrès du pélagianisme en Angleterre, appelèrent les évêques français à leur secours. Ces derniers tinrent, mais on ne sait où, un synode et députèrent en Angleterre deux de leurs membres, S. Germain d'Auxerre et S. Loup de Troyes. Ces deux évêques donnèrent lieu à la réunion d'un synode, qui se tint probablement à Saint-Alban (Verulam), dans lequel Pélage et son disciple Agricola furent anathématisés, et les pélagiens se déclarèrent vaincus. Tel est le récit rapporté par l'ancien biographe de S. Germain, le prêtre Constantius, dans sa *Vita S. Germani*, lib. I, c. 19; par Prosper, dans sa *Chronique*, *ad annum* 429, et par Bède le Vénérable, *Historia Ecclesiæ gentis Anglorum*, I, 17 [1]. Mais Pagi a soulevé contre ce récit des objections ayant trait à la chronologie, et il a placé ces deux synodes en l'année 429 [2].

Un synode romain, qui se tint sous le pape Léon le Grand en 447, rendit, à l'occasion des plaintes des évêques de la Sicile, de salutaires ordonnances pour empêcher les évêques prodigues de dilapider les biens des Églises [3].

§ 169.

SYNODE A ANTIOCHE EN 447 ET EN 448, DEUX RÉUNIONS A BÉRYTE ET A TYR.

Après la mort de l'évêque Rabulas, Ibas, son principal adversaire, celui qui professait une si grande admiration pour Théodore de Mopsueste, fut, ainsi que nous l'avons vu, appelé à lui

---

mettaient dans leur formule de baptême les conjonctions *et*, *et*, de telle sorte que Père, Fils et Saint-Esprit paraissaient identiques. Vgl. Mandernach, a. a, O. S. 17.

(1) Mansi, t. VI, p. 487 sqq.

(2) Pagi, *ad annum* 429, n. 2 sqq. Vgl. Lingard, *Alterthümer der angelsächsischen Kirche* (*Antiquités de l'Église anglo-saxonne*), Breslau, 1847, S. 3.

(3) Leonis Magni *Epist.* 17, *ad universos episcopos per Siciliam*, dans Ballerini, t. I, p. 727 sqq. — Dans Mansi, t. V, p. 1314. Cf. t. VI, p. 493.

succéder sur le siége d'Edesse. Au bout de quelque temps, quatre clercs de la ville, Samuel, Cyrus, Maras et Eulogius, élevèrent des plaintes contre leur nouvel évêque, sous prétexte qu'il répandait partout les fausses doctrines de Théodore, et qu'il cherchait à raviver le différend entre les Orientaux et les Alexandrins. Ils portèrent leurs plaintes à Domnus archevêque d'Antioche, et comme la Pâque approchait, Domnus suspendit, provisoirement, la sentence d'excommunication prononcée contre eux par Ibas ; le jugement définitif de l'affaire devait avoir lieu dans un grand synode que Domnus voulait réunir à Antioche, après la Pâque de 447 ou de 448. Domnus défendit, sous les peines les plus sévères, aux quatre accusateurs, de s'éloigner d'Antioche avant que l'affaire ne fût instruite. Dans les nombreux synodes qui se tinrent en effet, après la Pâque [1], on lut les mémoires écrits contre Ibas ; mais comme deux des accusateurs, Samuel et Cyrus, n'étaient plus présents, l'affaire ne put pas aller plus loin et on excommunia ces deux derniers clercs [2].

Afin de mieux réussir dans leur affaire, Samuel et Cyrus s'étaient rendus à Constantinople, et c'est là que les suivirent les deux autres accusateurs, de même que leur protecteur, Uranius évêque d'Himéria, qui était ami d'Eutychès. Ils portèrent leurs plaintes à l'empereur Théodose II et au nouveau patriarche Flavien de Constantinople. L'archimandrite Eutychès, qui était dans ses opinions l'antipode de Nestorius, et qui se trouvait par là même amené à combattre Théodore de Mopsueste et Ibas, prêta son appui aux accusateurs, et, dans l'origine, Flavien archevêque de Constantinople ne paraît pas leur avoir été défavorable. Il alla jusqu'à casser, paraît-il, l'arrêt rendu à Antioche, quoiqu'il commît, en agissant ainsi, une illégalité [3]. Ils représentèrent à l'empereur, et surtout au patriarche, que Domnus d'Antioche était ami d'Ibas, et qu'il ne pouvait pas, par conséquent, être un juge impartial. Aussi l'empereur se décida-t-il à faire de nouveau examiner l'affaire par l'évêque Uranius, dont nous avons déjà parlé, par Photius, évêque de Tyr, et par Eustathius, évêque de Béryte, et il adjoignit à cette commission le tribun et notaire Damascius [4].

(1) Les noms de évêques présents se trouvent dans Hard. t. II, p. 515. — Mansi, t. VII, p. 218. Voyez la note suivante.

(2) Nous tirons ce récit des actes de la 10e séance du concile de Chalcédoine, dans Hard. t. II, p. 411 sqq. — Mansi, t. VII, p. 214 sqq.

(3) Cf. Tillemont, *Mém.* etc. t. XV, p. 473.

(4) Le décret impérial, qui est daté du VI *Kalendas Novembris*, se trouve

Flavien voulut aussi faire entrer dans la commission son diacre Eulogius. Les accusateurs et l'accusé durent également comparaître devant elle, et les premiers ne se contentèrent pas seulement de déposer contre Ibas, ils émirent aussi des plaintes contre son cousin Daniel, le jeune évêque de Carræ, et contre Jean évêque de Théodosiopolis. Quant à Ibas, ils l'accusèrent en particulier d'avoir des opinions et de se servir d'expressions hérétiques ; de dissiper les biens de l'Eglise et de népotisme, parce qu'il avait fait évêque le fils de son frère, l'indigne Daniel, qui était perdu de réputation et qui donnait beaucoup de scandale : car, par amour pour une femme mariée, il était toujours à Edesse et jamais chez lui, et employait les biens de l'Eglise pour nourrir sa maîtresse [1]. La commission ne tint que deux séances (qui ne constituaient pas des synodes proprement dits), une à Tyr et l'autre à Béryte. Il n'est plus possible de déterminer d'une manière certaine laquelle de ces deux séances fut la première. D'après les données chronologiques fournies par les actes (elles sont, il est vrai, fautives sur plusieurs points) [2], la séance de Tyr se serait tenue au mois de février et celle de Béryte le 1er septembre de la même année (448 ou 449). Mais cette date du 1er septembre est bien certainement fausse : car, dans le mémoire envoyé en faveur d'Ibas par les clercs d'Edesse à l'assemblée de Béryte, ils demandaient qu'Ibas fût de retour chez lui avant la fête de Pâques, *qui était proche* [3]. Les actes de la session de Tyr font, du reste, supposer qu'elle a dû être précédée de celle de Béryte ; car, dans cette dernière séance, on se contente de porter les plaintes, tandis que dans celle de Tyr les commissaires quittent le rôle de juges pour prendre celui de conciliateurs, ce qu'ils furent dans le fait. Aussi les négociations de Béryte sont-elles sans conclusions et n'aboutissent-elles à aucun résultat [4], et cela parce que la conclusion de la paix à Tyr a été comme le second acte de toute cette affaire et comme une continuation de la séance de Béryte. C'est ce que Tille-

---

sans désignation d'année dans Hard. t. II p. 510. — Mansi, t. VII, p. 210.

(1) Dans Hard. t. II, p. 518 sq. — Mansi, t. VII, p. 221 sqq. — Vgl. Walch, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 75 ff.

(2) Voyez les comptes rendus des 9e et 10e séances du concile de Chalcédoine dans Hard. t. II, p. 503 et 511. Dans Mansi, t. VII, p. 198 seqq. et 211 sqq.

(3) Hard. t. II, p. 534. — Mansi, t. VII, p. 251. — Pagi, *Critica in Annales Baron. ad annum* 448, n° 10.

(4) Dans Hard. t. II, p. 538. — Mansi, t. VII, p. 255.

mont et Walch ont reconnu; aussi ont-ils changé la date de la négociation de Béryte ; au lieu de *Kalendas Septembris*, ils ont lu *Kalendas Februarias* [1]. Pagi, Noris, Baronius et Mansi mettent au contraire la séance de Tyr avant celle de Beryte [2] et disent que la population de Tyr ayant été scandalisée, au plus haut degré, par un prétendu discours injurieux, tenu par Ibas, sur le Christ (il aurait soutenu que le Christ était devenu Dieu), on aurait trouvé bon de transférer la réunion à Beryte. — A mon avis, il n'est plus possible d'avoir une solution définitive de cette question chronologique; on peut dire seulement que la priorité *semble* revenir à la réunion de Beryte. Ce qui l'indiquerait encore c'est qu'à Beryte, l'évêque Uranius, qui protégeait les accusateurs, raconta qu'il avait été présent à Constantinople et à Antioche, lorsque cette affaire avait été déjà agitée. Or, comme il assistait également à l'assemblée de Tyr, il aurait bien certainement ajouté: « J'étais également à Tyr, » si l'assemblée de Tyr avait déjà eu lieu. — On se demande aussi si les négociations de Beryte et de Tyr ont eu lieu en 448 ou 449. Quelques savants interprètent ces mots qui se trouvent dans les actes : *Post consulatum Flavii Zenonis et Posthumiani* [3], comme s'il y avait *sub consulatu*, etc. et ils se décident, pour ce motif, en faveur de l'année 448. D'autres, au contraire, interprètent la particule *post* selon sa signification réelle et se décident en faveur de l'année 449 [4]. Quant à ce qui s'est passé dans les négociations de Beryte et de Tyr, il sera beaucoup plus dans l'ordre de le raconter lorsque nous aurons à parler de la neuvième et de la dixième séance du concile de Chalcédoine.

---

(1) TILLEMONT, t. XV, p. 474 sq. et p. 897 sq.—WALCH, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 69, et *Histor. der Kirchenvers.* S. 299. On pourrait opposer à cette hypothèse le renseignement fourni par les indications des actes de Tyr et de Beryte. La session de Tyr est désignée par *Indictio* I, et celle de Beryte par *Indictio* II. Mais, ainsi que TILLEMONT l'a déjà remarqué, ces indictions sont souvent fautives et l'œuvre d'écrivains postérieurs. Tillemont se trompe cependant, lorsqu'il suppose que, d'après l'ère syriaque, le 10 du mois de Peritius ne représentait pas le 25 février, comme les actes de la séance de Tyr le supposaient. Vgl. IDELER, *Lehrb. der Chronolog.* S. 182.

(2) MANSI, t. V, p. 499-502. — PAGI, *ad annum* 448, n. 9.

(3) Dans HARD. t. II, p. 503 et 511. — MANSI, t. VII, p. 198 et 211.

(4) C'est ce que font NORIS, TILLEMONT, PAGI et WALCH. BARON. ainsi que MANSI (VI, p. 501) se prononcent au contraire pour l'année 448.

CHAPITRE II

EUTYCHÈS ET LE SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 448.

§ 170.

LES MONOPHYSITES COMMENCENT LA LUTTE. PERSÉCUTIONS CONTRE LES ÉVÊQUES IRÉNÉE ET THÉODORET.

A l'époque même où l'hérésie de Nestorius établissait une distinction trop accentuée entre les deux natures du Christ, entre sa divinité et son humanité, on pouvait déjà constater l'apparition de l'erreur diamétralement opposée à celle du nestorianisme, c'est-à-dire l'apparition du monophysitisme, qui réunissait les deux natures en une seule, ou bien qui les laissait se confondre [1]. On donna d'abord à cette erreur le nom d'apollinarisme, et s'il est certain, d'un côté, que Cyrille a été tout à fait à tort accusé d'apollinarisme, il est certain, d'un autre côté, qu'il y avait parmi ses partisans, non pas seulement des orthodoxes, mais aussi des monophysites, qui voyaient en lui le représentant de leurs idées. Ses anathèmes, et en particulier le troisième, semblaient jusqu'à un certain point autoriser cette manière de voir. Mais Cyrille n'a pas seulement vaincu le nestorianisme; il a aussi évité l'erreur opposée, et c'est ce qu'il a prouvé d'une manière évidente, lorsque s'est conclue la paix avec les Orientaux (V. § 154 et 155). A partir de ce moment, nul n'était autorisé à soupçonner que Cyrille ne professait pas la doctrine orthodoxe sur les deux natures. A cette orthodoxie incontestable, Cyrille joignit cette sage modération qui tendait à la

(1) D'après l'*Epist.*83 de Théodoret à Dioscore, quelques-uns enseignaient que « la nature divine avait été changée en la nature humaine, et d'autres disaient que la nature humaine avait été changée en la nature divine. » Cette dernière proposition résumait la doctrine des partisans d'Eutychès. Quant à la première proposition, qui est un non-sens, elle a été, au rapport de Katerkamp (*Kirchengesch* Bd. III, S. 189), enseignée par plusieurs apollinaristes de cette époque, qui prenaient à la lettre cette phrase : « Le Verbe s'est fait chair. »

victoire du dogme, mais non pas à la chute de ses adversaires de la veille. Ainsi Nestorius fut-il seul anathématisé, et cet anathème dut-il être accepté par tous, tandis que l'on pardonna aux autres anciens représentants du nestorianisme [1]. Ainsi que nous l'avons vu, § 158 *initio*, cette manière d'agir fit que Cyrille fut accusé de trahison par ceux qui jusque-là avaient été d'accord avec lui; si quelques-uns de ses partisans ne firent ces reproches que par suite d'un malentendu, et c'est le cas d'Isidore de Péluse, il faut avouer que d'autres se rendaient très-bien compte de la situation et n'attaquaient Cyrille que parce qu'ils se plaçaient eux-mêmes à un point de vue monophysique. Nous avons vu également que Cyrille se défendit avec toute la clarté et la précision désirables; mais ils n'en persistèrent pas moins à vouloir anathématiser tous ceux qui, après l'union des deux natures dans le Christ, parlaient encore de deux natures coexistantes. C'est ce que firent, en particulier, Acacius de Mélitène, Succensus de Diocésarée et d'autres. Isidore de Péluse [2] assure qu'il y avait en Egypte même un assez grand nombre de monophysites, et la suite des événements a prouvé la vérité de son assertion; cette erreur s'était surtout propagée dans les couvents, et beaucoup de moines, qui avaient montré auparavant un très-grand zèle contre Nestorius, embrassèrent ensuite les erreurs opposées aux siennes. C'est ce qui eut lieu en particulier pour Eutychès, l'archimandrite de Constantinople que nous avons vu au nombre des plus fermes soutiens de Cyrille, et qui devint ensuite le chef de la nouvelle hérésie.

La cause de l'orthodoxie fit une très-grande perte par la mort de Cyrille arrivée en 444. L'illustre évêque d'Alexandrie aurait peut-être pu, grâce à l'autorité qu'il avait su acquérir, arrêter la nouvelle hérésie. On lui donna pour successeur l'archidiacre Dioscore, qui jusqu'alors avait joui d'une bonne renommée et qui avait accompagné Cyrille à Ephèse [3], mais qui, une fois évêque, pencha de plus en plus vers le monophysitisme et devint bientôt le chef et le soutien des nouveaux hérétiques dans tous les diocèses et les provinces. Il joignit à ses erreurs un odieux système

(1) KATERKAMP (Bd. III, S. 162) dit : « Cyrille n'insista pas pour que les Orientaux fussent obligés de condamner Nestorius. » C'est une inexactitude. Voyez plus haut, § 155, 157.

(2) Lib. I, *Epist.* 419, p. 108, et 496, p. 124.

(3) Cf. TILLEMONT, t. XV, dans la *Dissertation sur S. Léon*, art. 9, p. 434, et t. XIV, dans l'art. 151 *sur S. Cyrille.*

d'accusation contre la mémoire de Cyrille, l'accusa d'avoir épuisé le trésor d'Alexandrie pour soutenir sa lutte contre Nestorius, et confisqua pour ce motif les biens qu'il avait laissés et qui n'étaient pas sans valeur (Cyrille était issu d'une famille riche et importante): cette injustice lui permit de donner aux pauvres du pain à bon marché et de se rendre par là populaire, tandis qu'en même temps il expulsait, de force, du clergé d'Alexandrie quelques parents de Cyrille et leur enlevait leurs places. Nous pensons que Dioscore a été, dans le fait, un monophysite convaincu; mais nous ne devons pas oublier qu'on l'a aussi accusé d'avoir favorisé le parti des monophysites afin d'arriver, par ce moyen, à établir son siége patriarcal au-dessus de celui de Constantinople, et à plus forte raison au-dessus des autres siéges patriarcaux de l'Orient [1], ce à quoi il parvint, en effet, lors du brigandage d'Ephèse.

Avec l'appui d'un tel évêque qui, à un grand prestige, joignait encore une grande puissance, ceux qui étaient animés de sentiments monophysiques commencèrent çà et là à poursuivre les évêques et les prêtres orthodoxes et à leur enlever leurs places, sous prétexte qu'ils étaient hérétiques. Le premier fait de ce genre qui se produisit au grand jour fut l'attaque portée contre Irénée, métropolitain de Tyr en Phénicie, qui antérieurement, lorsqu'il était encore *comes* impérial, à l'époque du synode d'Ephèse, faisait partie, il est vrai, des protecteurs de Nestorius, mais ne s'était cependant, ainsi que l'assure Théodoret, jamais séparé de l'Église. Plus tard il quitta le parti de Nestorius, et travailla à l'union de Cyrille. Ses adversaires lui reprochaient de s'être marié deux fois lorsqu'il était encore laïque. Théodoret, qui le défendit (*epist.* 110), parle de ses nombreuses vertus, de son grand zèle, de son amour pour les pauvres, de son orthodoxie inébranlable, et il remarque que l'on avait déjà vu des exemples d'hommes ayant été mariés deux fois et qui cependant avaient été ordonnés, à cause de leurs grandes qualités. Il cite plusieurs exemples de ce genre, en ajoutant que l'ordination d'Irénée avait été approuvée par Proclus, archevêque de Constantinople, et de si vénérable mémoire. Théodoret avait, sans compter l'opposition qu'il faisait, en général, aux monophysites, alors à leurs débuts, un motif personnel pour se déclarer en faveur d'Irénée : il

(1) Vgl. KATERKAMP, a. a. O. S. 174 f.

avait assisté à son sacre et l'avait *approuvé*. Baronius et d'autres historiens ont même conclu de sa 110e lettre qu'il avait lui-même fait l'ordination; Tillemont[1] a remarqué toutefois qu'il n'est guère probable que l'on ait fait choix d'un simple évêque de l'*Euphratesia* pour sacrer le premier métropolitain de la Phénicie; que cet honneur revenait plutôt à l'archevêque d'Antioche, et que, d'après le *Synodicon*, Domnus d'Antioche avait en effet ordonné Irénée. On peut très-bien expliquer ce que dit Théodoret, si l'on suppose que ces mots : ἐχειροτόνησα τὸν... Εἰρηναῖον κ. τ. λ. sont placés dans la bouche de Domnus. Domnus d'Antioche devait, pensait-il, s'exprimer vis-à-vis de l'empereur de la manière qu'il lui suggère.

L'intervention de Théodoret fut sans résultat. L'empereur Théodose II déposa Irénée, et ordonna qu'il quittât l'Eglise de Tyr, sans garder quelque titre ou quelque marque extérieure de sa dignité ecclésiastique; il devait vivre dans sa patrie comme simple particulier et sans éclat. Cet événement se passa en 448[2]. Peu de temps après, Théodoret devait songer à sa propre défense, et cette fois Dioscore se déclara ouvertement le partisan des monophysites. Appelé par son patriarche Domnus, Théodoret était resté plusieurs semaines à Antioche, et y avait prêché. Quelques personnes voulurent voir le nestorianisme dans un de ses sermons et en informèrent Dioscore, le patriarche d'Alexandrie, quoique ni eux ni Théodoret ne se trouvassent sous sa juridiction. Dioscore ne laissa pas tomber l'accusation et écrivit à ce sujet à Domnus d'Antioche. Théodoret, instruit par là de ce qui se passait, se défendit de la manière la plus brillante et la plus décisive dans une lettre qu'il écrivit à Dioscore (*epist.* 83), et il donna une claire profession de foi qui prouvait son orthodoxie. Dioscore n'en prononça pas moins l'anathème sur lui, et envoya des ambassadeurs à la cour pour faire continuer la procédure commencée contre lui[3]. Un décret impérial ordonna, en effet, à Théodoret de rentrer immédiatement dans son évêché et de ne plus en sortir, sans cependant l'accuser d'hérésie, ainsi que Dioscore le faisait[4]. Un second décret alla

(1) T. XV, p. 871, not. 5, à l'art. *Théodoret*, n. 24.

(2) Le décret impérial se trouve dans Mansi, t. V, p. 417, et Hard. t. I, p. 1719. Il n'a pas de date, mais on voit par les lettres de communication faites par les fonctionnaires d'État, qu'il fut publié le 18 avril 448.

(3) Theodor. *Epist.* 85 *ad Basilium* et *Epist.* 86 *ad Flavinianum*.

(4) Theodor. *Epist.* 79 *ad Anatol. Epist.* 80 *ad Eutychium, Epist.* 81 *ad Nomum. Epist.* 82 *ad Euseb. episcop. Apam.*

plus loin et défendit à Théodoret de paraître au synode qui allait bientôt se tenir (brigandage d'Éphèse), s'il n'y était explicitement appelé [1].

Le pape Léon le Grand dit, dans sa 31e lettre à l'impératrice Pulchérie, que Dieu avait peut-être permis l'affaire d'Eutychès *ut quales intra ecclesiam laterent, possent agnosci* [2], et, dans le fait, les monophysites continuèrent avec beaucoup de finesse à se couvrir du manteau de l'orthodoxie pour poursuivre des évêques qui étaient tout à fait orthodoxes, et pour porter une accusation de nestorianisme contre l'épiscopat de l'Orient tout entier [3] ; mais cette situation tout à fait fausse ne pouvait pas se prolonger, le moment vint où les masques durent tomber, et c'est ce qui eut lieu pour un de leurs partisans les plus considérables, pour l'archimandrite Eutychès ; aussi Eutychès donna-t-il son nom à la nouvelle hérésie.

§ 171.

EUTYCHÈS ET SES ACCUSATEURS.

Eutychès, qui, au dire de ses adversaires, aurait dû plutôt s'appeler Atychès (c'est-à-dire *le malheureux*), s'était fait moine très-jeune, et, en 448, il pouvait dire qu'il s'était voué à la solitude depuis déjà soixante-dix ans [4]. Dans les actes de la quatrième séance de Chalcédoine, on désigne comme son maître un certain abbé Maxime, qui est d'ailleurs inconnu [5]. On ne dit pas, du reste, si cet abbé l'a formé comme moine ou comme hérétique. Eutychès était à la fois moine et prêtre, et depuis environ trente ans il dirigeait, en qualité d'archimandrite (μάνδρα, c'est-à-dire *parc*, *couvent*), un couvent qui se trouvait devant les murs de Constantinople, et qui ne comptait pas moins de trois cents moines [6]. Quand éclata l'hérésie d'Arius, il déploya le plus grand zèle à combattre cette erreur, et il put se vanter plus tard d'avoir travaillé pour la foi, avec le synode d'Éphèse [7]. Il ne

---

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 589.— Hard. t. II, p. 71.
(2) Leonis *Opp.* ed. Ballerini, t. I, p. 856.
(3) Theodor. *Epist.* 95 *ad Antioch. præfect. et Epist.* 101 *ad Celerin.*
(4) Voyez sa lettre au pape Léon le Grand, dans Mansi, t. V, p. 1015, c. 222 du *Synodicon.*
(5) Mansi, t. VII, p. 62. — Hard. t. I, p. 422.
(6) Mansi, t. VI. p. 651, 639, 863. — Hard. t. II, p. 110, 103, 234.
(7) Mansi, t. VI, p. 627, 856. — Hard. t. II, p. 95 et 229.

voulait pas dire par là qu'il avait été de sa personne à Éphèse (il ne faut pas, en effet, le confondre avec le diacre Eutychès, qui était au service de Cyrille pendant le synode); il veut dire simplement qu'il s'est beaucoup employé à la cour impériale contre le nestorianisme. Il prit probablement part à cette procession à la tête de laquelle se trouvait un autre archimandrite, Dalmatius, et qui, ainsi que nous l'avons vu, fit connaître à l'empereur l'oppression à laquelle le parti orthodoxe était en butte, à Éphèse. Epiphane, archidiacre de Cyrille, fait mention de lui ainsi que de Dalmatius, lorsqu'il demanda à ces deux archimandrites de s'entremettre auprès de l'empereur et des hauts fonctionnaires, pour soutenir la cause de Cyrille [1]. Ce dernier avait pour Eutychès une telle estime, qu'il lui envoya une copie particulière des actes d'Éphèse [2]. Eutychès avait un protecteur tout puissant dans la personne de l'eunuque Chrysaphius, au baptême duquel il avait servi de parrain [3]. Il chercha aussi à gagner pour lui le pape Léon le Grand ; car, dans le printemps de 448, il lui envoya une lettre dans laquelle il se plaignait de ce qu'il y avait toujours des nestoriens. A son point de vue, en effet, les orthodoxes devaient être des nestoriens, et le pape Léon paraît bien s'en être douté ; aussi lui écrivit-il avec beaucoup de prudence (1er juin 448), louant son zèle, mais ajoutant toutefois qu'il pourrait aller plus loin lorsqu'il aurait des renseignements *plus précis* sur les accusés [4]. Dans une lettre qu'il écrivit plus tard (13 juin 449), le pape Léon dit expressément qu'Eutychès avait cherché à ternir la bonne renommée des orthodoxes en les accusant de nestorianisme [5]. Nous devons déclarer cependant qu'en portant ces accusations, de même qu'en s'opiniâtrant à soutenir ses opinions, Eutychès était persuadé qu'il soutenait la cause de l'orthodoxie ; il croyait que toute doctrine qui ne s'opposait pas d'une manière aussi radicale que la sienne au nestorianisme était elle-même entachée de nestorianisme. Il ne vit pas la différence, bien grande cependant, qu'il y avait dans la manière dont les nestoriens et les orthodoxes

---

(1) Voyez plus haut, p. 456.
(2) MANSI, t. VI, p. 631. — HARD. t. II, p. 98.
(3) LIBERATI *Breviar.* c. 11, dans GALAND, *Biblioth. Patrum*, t. XII, p. 138.
(4) LEONIS *Epist.* 20, dans BALLERINI, t. I, p. 737, et dans HARD. *Collect. concil.* t. II, p. 1, et MANSI, t. V, p. 1323. Toutes les lettres de Léon ont été insérées dans la *Collection des Conciles* de Mansi, t.V et VI, d'après l'éd. des BALLERINI. Hardouin n'a inséré, au contraire, que quelques lettres et d'après les éditions qui ont précédé celle de QUESNEL.
(5) *Epist.* 35, dans BALLERINI, l. c. p. 877. — HARD. t. II, p. 11.

comprenaient les deux natures dans le Christ; il vit seulement que les uns et les autres affirmaient les deux natures, et cela lui suffit pour qu'il lançât contre tous une accusation d'hérésie. C'était faire preuve de peu d'intelligence que de raisonner ainsi. Aussi le pape Léon le Grand l'appela-t-il à plusieurs reprises *imprudens et nimis imperitus* (par exemple *Epist.* XXVIII, c. 1, et *Epist.* XXXV, c. 1). Il disait encore de lui que son *error* était *de imperitia magis quam de versutia natus* (*Epist.* XXX, c. 1). Le célèbre Alcimus Avitus, évêque de Vienne et contemporain un peu plus jeune qu'Eutychès, s'exprimait aussi d'une manière très-juste sur lui quand il disait: *Nihil existit claræ eruditionis in viro*[1], et c'est aussi le jugement qu'a porté sur Eutychès le grand historien de nos dogmes, le P. Petau[2].

On a cru pendant longtemps qu'Eusebius, évêque de Dorylée en Phrygie, avait été le premier à entrer, en 448, en lice contre Eutychès; mais Facundus, évêque d'Hermionée, nous enseigne dans son ouvrage *pro defensione trium capitulorum* (lib. VIII, c. 5, et lib. XII, c. 5, dans GALAND, *Biblioth. PP.* XI, p. 751 et 806), qu'auparavant déjà Domnus, évêque d'Antioche, avait ouvertement accusé Eutychès d'apollinarisme, et qu'il avait porté cette accusation jusqu'à l'empereur Théodose II. On n'indique pas, il est vrai, l'époque où a eu lieu cette accusation; Tillemont et les Ballérini ont cru que c'était au commencement de 448[3]. Facundus nous a conservé la lettre que Domnus écrivit à l'empereur; elle ne paraît cependant pas porter un juste jugement sur les opinions d'Eutychès; car Domnus accuse l'archimandrite de Constantinople d'avoir taxé d'erreur Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste: ce qu'il aurait pu très-bien faire sans se placer à un point de vue monophysique, et en restant sur un terrain tout à fait orthodoxe. C'est, du reste, ce qu'a prouvé la discussion *des trois chapitres*. On ne sait si les plaintes formulées par Domnus contre Eutychès ont été suivies de quelque résultat; celles qu'Eusèbe de Dorylée fit, en second lieu, à Constantinople contre Eutychès, au mois de novembre 448, produisirent un grand effet. Flavien était alors archevêque de Constantinople; il avait succédé, en 447, au célèbre patriarche Proclus; ainsi que l'an-

---

(1) *Epist.* 2 *in Sirmundi Opp.* t. II, p. 8.
(2) *Dogmat. theol.* lib. I. *de incarnat.* c. 14, § 4, t. IV, p. 30.
(3) TILLEMONT, t. XV, p. 493, et BALLERINI ed. *Opp. S. Leonis*, t. II, p. 448, dans les notes.

nonce Théophane, le puissant ministre Chrysaphius avait été, dès le début, opposé au nouvel évêque; et celui-ci perdit, en outre, les bonnes grâces de l'empereur, parce que, lorsqu'il était entré au pouvoir, il lui avait envoyé non pas des eulogies d'or, ainsi que le voulait la coutume, mais bien du pain bénit, selon l'usage de l'Église primitive[1]. Les suites de cette disgrâce se montrèrent bientôt.

§ 172.

SYNODE A CONSTANTINOPLE EN 448.

Quelques malentendus qui avaient eu lieu entre le métropolitain Florentin de Sarde et ses deux suffragants Jean et Cassien, déterminèrent Flavien, archevêque de Constantinople, à réunir, le 8 novembre 448, dans le *secretarium* épiscopal, pour un σύνοδος ἐνδημοῦσα, les évêques qui se trouvaient à ce moment-là à Constantinople ; les actes de ce σύνοδος lui donnent le nom de saint et de grand[2]. La première séance suffit, paraît-il, pour expédier cette affaire, et alors Eusèbe de Dorylée en Phrygie, qui faisait partie du synode, remit un mémoire contre Eutychès et demanda qu'il fût lu. C'est ce même Eusèbe qui, vingt ans auparavant, n'étant encore que laïque, fut un des premiers à découvrir et à combattre l'hérésie de Nestorius (voyez plus haut, § 128), si bien que les évêques du synode de Chalcédoine disaient de lui : *Eusebius Nestorium deposuit*[3]. Il était maintenant un des premiers à attaquer ceux qui professaient des erreurs diamétralement opposées à celles du nestorianisme. Eusèbe commençait son mémoire en se plaignant de ce qu'Eutychès avait calomnié les docteurs orthodoxes et Eusèbe de Dorylée lui-même, en les accusant de nestorianisme, et il demanda qu'il fût cité devant et par le synode pour y prouver ses accusations. Quant à lui, Eusèbe, il était prêt à prouver qu'Eutychès portait à tort le nom de catholique, et qu'il était loin de

(1) THEOPH. *Chronographia ad annum* 5940, t. I, p. 150, ed. CLASSEN dans la *Collect. des Byzantins*, publiée à Bonn.

(2) Les noms des évêques présents se trouvent dans les actes de la 7e séance. Ces actes ont été d'abord réunis à ceux du brigandage d'Éphèse, et plus tard à ceux du concile de Chalcédoine, dans MANSI, t. VI, p. 649 sqq. — HARD. t. II, p. 109 sqq. — FUCHS a donné une traduction de ces actes (par extrait) dans la *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 361 ff.

(3) MANSI, t. VI, p. 674. — HARD. t. II, p. 126.

professer la foi orthodoxe [1]. Flavien dit alors que cette accusation contre le digne prêtre et archimandrite Eutychès l'étonnait beaucoup, et qu'Eusèbe ferait bien de conférer *privatim* sur la foi et de discuter avec Eutychès. Le synode ne pouvait le citer à comparaître devant lui que lorsqu'il se montrerait ouvertement hérétique [2].

Eusèbe répondit qu'il avait été auparavant ami d'Eutychès et qu'il l'avait entretenu *privatim* de cette affaire plus d'une fois et l'avait averti, ainsi que plusieurs personnes présentes à ces entretiens pouvaient l'attester. Eutychès s'était obstiné malgré cela dans ses erreurs, et pour ces divers motifs Eusèbe adjurait le synode de le mander pour qu'il fût enfin convaincu de son erreur et qu'il l'abandonnât, car plusieurs avaient été déjà entraînés par lui. Flavien exprima le désir qu'Eusèbe allât encore une fois trouver Eutychès, et qu'il essayât de le ramener de ses erreurs ; mais, l'évêque s'y étant refusé, le synode se décida à envoyer comme député vers l'archimandrite, le prêtre Jean et le diacre André. Ils devaient lui lire le mémoire en question et l'inviter à venir au synode. C'est ainsi que se termina la première séance. La deuxième eut lieu quatre jours plus tard, le 12 novembre. Eusèbe de Dorylée renouvela ses plaintes, en ajoutant qu'avec ses pourparlers et ses discussions, Eutychès avait déjà gagné beaucoup de monde à ses erreurs. Sur sa demande, on lut encore plusieurs autres anciens documents qui faisaient connaître la foi orthodoxe ; ainsi *a*) la seconde lettre de Cyrille à Nestorius (voyez plus haut, § 129); *b*) l'approbation que le synode d'Ephèse avait donnée à cette lettre (§ 134), et *c*) la célèbre lettre écrite par Cyrille à Jean d'Antioche après la conclusion de la paix (§ 157). Sur la proposition d'Eusèbe, Flavien déclara que tous devaient accepter ces explications dogmatiques sur le vrai sens du concile de Nicée ; elles contenaient ce que tous ceux qui étaient présents avaient toujours cru et ce qu'ils croyaient encore, à savoir que « Jésus-Christ, le Fils unique de

(1) Mansi, t. VI, p. 651 sqq. — Hard. t. II, p. 110 sq.

(2) Une faute d'impression qui se trouve dans Mansi, l. c. p. 654, pourrait facilement amener ici de graves malentendus. D'après la note *ad marginem*, les mots *et magnus Athanasius* se rapporteraient au concile de Chalcédoine, tandis qu'en réalité ils se rapportent au synode de Constantinople. Au lieu de *Chalcedone acta*, il faut lire *Constantinopoli acta*, et quelques lignes plus loin, il faut insérer ces mots : *Chalcedone acta*, avant les mots : *Sancta synodus dixit*. On trouve beaucoup de fautes semblables dans l'édition de Mansi.

Dieu, est vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps : quant à sa divinité, engendré du Père avant tous les temps et sans commencement ; quant à son humanité, au contraire, né de Marie la Vierge, dans les derniers temps, pour nous et pour notre salut ; de même substance que le Père pour la divinité, de même substance que sa Mère pour l'humanité. Nous professons qu'après l'incarnation, le Christ se compose de deux natures ἐκ δύο φύσεων, en une seule hypostase et en une seule personne, un seul Christ, un seul Fils et un seul Seigneur. Quiconque pense autrement est exclu par nous du clergé et de l'Église, et chacun de ceux qui sont présents doit indiquer, dans les actes, ses opinions et sa foi [1]. » Ils le firent dans des formules plus ou moins longues, qui exposaient leur croyance en deux natures dans une seule hypostase [2]. Quant aux membres du synode qui étaient malades, on leur fit remettre, sur la proposition d'Eusèbe de Dorylée, les actes dans leurs maisons, afin qu'ils pussent également exposer leur foi et les signer [3].

Dans la troisième séance, qui eut lieu le 15 novembre, les deux clercs députés vers Eutychès par le synode rendirent compte de la manière dont ils avaient rempli leur mission ; le prêtre Jean raconta le premier qu'Eutychès s'était tout à fait refusé à comparaître devant le synode, malgré l'ordre qui lui en avait été intimé ; il avait déclaré que dès le début (de sa vie, dans le couvent), il s'était fermement résolu à ne jamais sortir de son couvent, à n'aller nulle part et à rester chez lui comme on reste dans un tombeau. Le synode pouvait se convaincre qu'Eusèbe de Dorylée était depuis longtemps son ennemi, qu'il l'avait méchamment calomnié, mais que pour lui il était prêt à adhérer aux explications des saints Pères de Nicée et d'Éphèse, et à les signer. S'ils avaient erré dans quelques expressions, il ne leur en faisait pas un reproche et se contentait de ne pas accepter ces expressions ; mais il scrutait plutôt les saintes Ecritures, qui étaient plus sûres que les explications des Pères. Après l'incarnation du *Logos*, c'est-à-dire après la naissance de

(1) Hard. t. II, p. 127. — Mansi, t. VI, p. 679.

(2) Au lieu de ἐκ δύο φύσεων, quelques-uns mirent ἐν δύο φύσεσι, ce qui avait le même sens. Mansi, t. VI, p. 686. — Hard. t. II, p. 731. Cette dernière expression fut adoptée par le symbole de Chalcédoine, probablement parce qu'elle était plus exacte.

(3) Mansi, t. VI, p. 657-698. — Hard. t. II, p. 114-139.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, il ne vénérait plus qu'une nature, celle de Dieu fait chair et homme (μίαν φύσιν προσκυνεῖν, καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος). Il avait, sur ces entrefaites, apporté un petit livre et l'avait lu en ajoutant qu'on lui avait attribué, à tort, d'avoir dit que le Logos avait apporté du ciel son corps; il n'avait jamais dit cela. Quant à dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ se compose de deux personnes unies dans une seule hypostase, il n'avait pas trouvé cela dans les saints Pères, et il ne l'aurait pas accepté quand même il l'aurait trouvé dans un des Pères; car, ainsi qu'il l'avait déjà dit, il fallait préférer les Ecritures à l'enseignement des Pères. Eutychès avait reconnu, en dernier lieu, que celui qui est né de la Vierge Marie est vrai Dieu et vrai homme; mais il avait ajouté que son corps n'était pas de même substance que le nôtre.

Le second député du synode, le diacre André, assura qu'il avait entendu toutes ces choses de la bouche d'Eutychès, et c'est ce qu'assura également Athanase, diacre de Basile, évêque de Séleucie, qui avait assisté à tout le pourparler avec Eutychès.

Eusèbe de Dorylée dit ensuite que ce que les témoins avaient dit suffisait bien certainement (pour procéder contre Eutychès), mais qu'il demandait cependant qu'on l'invitât une seconde fois. Il était prêt à prouver, par beaucoup de témoignages, qu'Eutychès était dans l'erreur. L'archevêque Flavien envoya donc les deux prêtres Mamas et Théophile pour l'exhorter à comparaître devant le synode, et pour dire qu'on n'était pas seulement scandalisé des accusations qu'Eusèbe de Dorylée avait portées contre lui; qu'on l'était également à cause des déclarations hétérodoxes qu'il avait faites aux députés du synode. S'il venait et s'il renonçait à ses erreurs, on lui pardonnerait.

Les deux nouveaux ambassadeurs du synode devaient aussi remettre à Eutychès une courte lettre ainsi conçue : « Il était maintenant cité pour la seconde fois, et il ne devait pas différer de comparaître, s'il ne voulait éprouver la sévérité des divins canons. Quant à sa réponse qu'il s'était obligé à ne jamais quitter son couvent, elle n'était pas acceptable [1]. »

Pendant que Mamas et Théophile étaient allés trouver Eutychès et que le synode attendait leur retour, Eusèbe de Dorylée

(1) Hard. t. II, p. 139 sqq. — Mansi. t. VI, p. 698-706.

dit avoir appris qu'Eutychès avait envoyé à plusieurs couvents un écrit (τόμος) sur la foi et qu'il gagnait les moines. On devait faire une enquête sur cette affaire : car il s'agissait de la sûreté du synode. Le prêtre du *martyrium* (chapelle) d'Hebdomus (Septimus) devait déclarer si Eutychès lui avait envoyé un τόμος et lui avait demandé de le signer. Ce prêtre, qui s'appelait Abraham, mis par Flavien en demeure de dire la vérité, déclara que le prêtre et archimandrite Emmanuel avait, de son propre aveu, reçu un pareil τόμος envoyé par Eutychès et qu'on lui avait demandé de le signer. Sur la demande d'Eusèbe de Dorylée, on envoya aussitôt plusieurs prêtres et plusieurs diacres dans d'autres couvents, pour savoir si Eutychès y avait également envoyé des τόμος [1].

Sur ces entrefaites, Mamas et Théophile étaient revenus. Le premier fit le récit suivant : « Étant arrivés au couvent d'Eutychès, nous trouvâmes quelques moines qui se tenaient devant la porte, et nous les priâmes d'annoncer que nous étions envoyés par l'archevêque et par le saint synode pour parler à l'archimandrite. Ils répondirent que l'archimandrite était malade et qu'il ne pouvait pas nous recevoir; mais que nous n'avions qu'à leur communiquer ce pour quoi nous étions venus. Cette réponse ne nous satisfit pas, et nous déclarâmes que c'était pour voir Eutychès lui-même que nous étions là, etc. Ils rentrèrent alors dans le couvent et revinrent bientôt après avec un autre moine nommé Eleusinius, qui avait été chargé par l'archimandrite de nous recevoir à sa place. Nous demandâmes alors si on traitait de cette manière les envoyés du très-saint archevêque et du saint et grand synode, et nous remarquâmes qu'ils se mirent à parler entre eux, à voix basse, d'un air embarrassé. Le décret que nous avions avec nous leur donnait, en effet, beaucoup à penser ; mais nous leur assurâmes qu'il ne contenait aucune mesure de rigueur et rien de secret, et nous leur en donnâmes connaissance. Ils retournèrent aussitôt au couvent et nous fûmes enfin introduits devant Eutychès. Nous lui remîmes la lettre du synode, qu'il fit lire devant nous, et puis il dit : «Ma résolution est de ne jamais quitter le couvent, si ce n'est lorsque la mort m'y forcera. Le saint synode et le pieux archevêque savent, du reste, que je suis vieux et infirme. » Nous le priâmes, encore une fois, de se présenter et de répondre, mais il répondit : « Je ne sortirai pas du couvent, car

(1) Mansi, t. VI, p. 706. — Hard. t. II, p. 143.

telle est ma résolution ; le saint archevêque et le saint synode peuvent faire ce qui leur paraît bon ; seulement on ne doit pas se donner la peine de m'inviter une troisième fois. » Il voulut nous donner une lettre ; mais nous refusâmes de l'accepter, lui déclarant que s'il avait quelque chose à dire, il devait se rendre en personne au synode. Il voulut alors qu'on nous lût la lettre ; mais nous refusâmes encore de l'entendre, et nous prîmes congé de lui pendant qu'il disait : « J'enverrai cependant cette lettre au synode. »

Le second député du synode, le prêtre Théophile, affirma avoir également entendu ce qu'Eutychès avait rapporté, et Eusèbe de Dorylée prit alors la parole et dit : « Les coupables ont toujours des faux-fuyants ; il faut maintenant forcer Eutychès à venir ici, même malgré lui. » Le synode décida d'inviter Eutychès pour la troisième fois, et l'archevêque Flavien chargea deux prêtres, Memnon et Epiphane, de porter à Eutychès cette troisième invitation faite par écrit. Elle portait : « Tu n'es pas sans connaître les peines dont les saints canons menacent ceux qui, par désobéissance, refusent de répondre. Afin donc que tu ne sois pas toi-même la cause de ton malheur, nous t'invitons une troisième fois : qu'il te plaise donc de comparaître après-demain, c'est-à-dire mercredi 17 novembre, dans la matinée [1]. »

Avant l'expiration de ce délai, le mardi 16 novembre, se tint la quatrième séance. L'archevêque Flavien parla de nouveau sur le dogme ; mais alors on annonça que des envoyés d'Eutychès, les moines et diacres Eleusinius, Constantin et Constance, de même que l'archimandrite Abraham, étaient devant la porte et demandaient à être admis. L'archevêque dit de les laisser entrer, et Abraham raconta alors ce qui suit : « Eutychès était malade et n'avait pu dormir de toute la nuit ; mais il avait gémi et l'avait fait venir pour qu'il parlât de lui à l'archevêque Flavien. » Flavien répondit alors qu'on ne voulait en aucune manière le molester et qu'on attendrait son rétablissement pour le faire comparaître : car il ne venait pas trouver des inconnus, mais bien des pères et des frères, et même d'anciens amis. Il avait scandalisé beaucoup de monde et devait se défendre sur tout cela. Autrefois, lorsque Nestorius avait mis la vérité en danger, il était sorti de son couvent et était allé dans la ville (pour la cause de l'ortho-

(1) Mansi, t. VI, p. 707-711. — Hard. t. II, p. 146 sq.

doxie); il devait maintenant, à plus forte raison, agir de même, puisqu'il s'agissait de lui et de la vérité. S'il confessait son erreur et l'anathématisait, il obtiendrait son pardon pour ce qui s'était passé; mais il devait, pour l'avenir, donner au synode et à l'archevêque des assurances qu'il réglerait désormais sa foi d'après les explications des Pères, et qu'il n'enseignerait pas autre chose.— A la fin de la séance, lorsque tout était déjà décidé, l'archevêque dit encore ce qui suit : « Vous connaissez le zèle de l'accusateur : le feu lui-même paraît froid vis-à-vis de son zèle pour la religion. Dieu sait que je lui (à Eusèbe) ai demandé de s'abstenir et de céder; mais que pouvais-je donc faire puisqu'il s'obstinait? Ai-je la moindre pensée de vous nuire? N'ai-je pas plutôt celle de vous protéger? C'est à la cause des ennemis qu'il faut nuire, et c'est la cause des Pères qu'il faut défendre. » (S. Luc, 11, 23. S. Jean, 10, 12)[1].

On voit que l'archevêque Flavien désirait de tout son cœur que la paix de l'Église ne fût pas troublée; mais il fut forcé, par son devoir, de prêter l'oreille aux plaintes qui lui étaient faites et d'ordonner une enquête sur cette affaire. L'obstination hérétique d'Eutychès rendit ensuite tout accommodement à l'amiable impossible. Ce dernier avait été invité dans la troisième séance, pour le mercredi 17 novembre. On tint ce jour-là la cinquième séance, et Memnon, Epiphane et Germain y firent connaître le résultat de leur mission auprès d'Eutychès. Memnon dit : « Après que nous eûmes remis à Eutychès la lettre du synode, il déclara qu'il avait envoyé l'archimandrite Abraham à l'archevêque et au synode, pour qu'il adhérât, en son nom, aux explications fournies par les synodes de Nicée et d'Ephèse et à tout ce que Cyrille avait écrit. »

Eusèbe de Dorylée interrompit alors les rapporteurs et dit : « Si Eutychès veut maintenant se soumettre parce que quelques-uns lui ont dit qu'il devait plier devant la nécessité et souscrire, je n'ai cependant pas tort : car je ne l'ai pas accusé pour ce qu'il ferait à l'avenir, mais bien pour ce qu'il avait fait dans le passé. » L'archevêque approuva cette interruption; et Eusèbe assura encore qu'il avait, à plusieurs reprises, exhorté Eutychès à abandonner ses erreurs et qu'il pouvait produire plusieurs témoins contre lui.

---

(1) MANSI, t. VI, p. 711-715. — HARD. t. II, p. 147 sq.

Après cet incident, Memnon continua : « Eutychès dit qu'étant malade, il avait envoyé, à sa place, Abraham. Lorsque je l'eus encore exhorté d'une manière plus pressante à se rendre en personne, il déclara qu'il voulait, avant tout, attendre le retour de l'abbé Abraham, sous prétexte que celui-ci aurait peut-être réussi à fléchir l'archevêque et le synode. Nous lui dîmes alors que nous attendrions chez lui le retour d'Abraham, et il nous demanda, après cette réponse, d'obtenir pour lui de l'archevêque et du synode, de le laisser en paix pour le reste de la semaine, disant que, si Dieu le permettait, il paraîtrait le lundi de la semaine suivante[1]. »

Les deux autres députés du synode confirmèrent ce récit, et on admit ensuite les clercs qui avaient été envoyés par le synode à rendre compte des démarches faites par Eutychès, dans le but de gagner les moines à ses erreurs. Le prêtre Pierre dit, au nom de ces envoyés : « Nous sommes allés d'abord dans le couvent de l'archimandrite et prêtre Martin, et nous avons appris que, le 12 novembre, Eutychès lui avait, en effet, envoyé un écrit en lui demandant de le signer. Sur la réponse de Martin que ce n'était pas à lui, mais bien aux évêques, à signer des explications sur la foi, Eutychès fit répondre : « Si vous ne me soutenez pas, l'archevêque vous perdra également après qu'il m'aura perdu. » L'archimandrite Martin n'avait du reste pas lu l'écrit que lui avait envoyé Eutychès, et il ne savait, sur son contenu, que ce qu'Eutychès lui avait fait dire, à savoir que l'écrit ne contenait que ce qui avait été enseigné par le synode d'Éphèse et par Cyrille. Nous nous sommes ensuite rendus chez l'archimandrite et prêtre Faustus, lequel a raconté que les moines Constantin et Eleusinius lui avaient apporté l'écrit d'Eutychès pour le signer, en lui disant qu'il contenait les déclarations des Pères de Nicée et d'Éphèse. Sur sa réponse qu'il lui fallait (avant de signer) comparer le τόμος avec les actes des deux conciles qu'il possédait, pour voir si on n'y avait rien ajouté, ils s'en étaient allés mécontents. Un autre supérieur de couvent, Job, n'avait pas, il est vrai, reçu d'écrit envoyé par Eutychès; mais ce dernier lui avait fait dire que l'archevêque lui présenterait bientôt quelque chose à signer, et qu'il devait s'y refuser. Enfin, nous avons vu Emmanuel (l'abbé) et Abraham qui nous ont déclaré n'avoir reçu d'Eutychès ni écrit, ni avertissement. »

---

(1) Mansi, t. VI, p. 715-719. — Hard. t. II, p. 150 sq.

Eusèbe de Dorylée dit alors : « Le méfait d'Eutychès d'avoir cherché à entraîner les moines et d'avoir enseigné l'erreur est maintenant prouvé ; on peut donc procéder contre lui. Il est de plus un menteur, puisqu'il a dit ; en premier lieu, que sa résolution était de ne pas sortir, et qu'il a ensuite promis de se rendre. » L'archevêque Flavien ne voulait cependant pas encore en venir à des mesures extrêmes ; il accorda donc à Eutychès le délai qu'il avait demandé jusqu'au 22 novembre, tout en observant que, dans le cas où il ne comparaîtrait pas, il perdrait sa dignité de prêtre et serait déposé comme supérieur du couvent [1].

Le samedi 20 novembre, les évêques se réunirent pour la sixième séance, et Eusèbe de Dorylée demanda que pour le lundi suivant, où Eutychès devait comparaître, on citât aussi comme témoins quatre amis de l'archimandrite, c'est-à-dire le prêtre Narcisse (le syncelle d'Eutychès), l'archimandrite Maximus son ami, le diacre Constantin son apocrisiaire, et le moine et diacre Eleusinius, dont il a déjà été plusieurs fois question. Flavien ayant approuvé cette proposition, l'infatigable Eusèbe en fit aussitôt une autre ; il avait appris que, lors de la seconde invitation, Eutychès avait dit aux deux clercs Mamas et Théophile, qui lui avaient été envoyés, des choses qui ne se trouvaient pas dans les actes, mais qui jetaient un grand jour sur ses opinions. On devait interroger sur ce point les envoyés du synode. Théophile était, en ce moment, le seul présent de tous les députés envoyés par le synode ; il fit la déclaration suivante : « Eutychès voulait disputer avec nous, mais Mamas n'y ayant point consenti, il dit, en présence du prêtre Narsès, de l'archimandrite Maximus et de quelques autres moines : « Où donc est-il question, dans l'Écriture, de deux natures, et quel est le Père qui a déclaré que le Dieu Logos avait deux natures ? » (Personne évidemment ne soutenait cela.) Mamas répondit que le mot ομοούσιος ne se trouvait pas non plus dans la sainte Écriture, et de même que ce mot avait été expliqué et rendu plausible par les déclarations des Pères, de même fallait-il accepter la doctrine des deux natures. « Je (Théophile) demandai alors si le Dieu Logos était complet dans le Christ. Eutychès répondit par l'affirmative. Je demandai ensuite si l'homme qui avait paru dans la chair (ἄνθρωπος ὁ σαρκοθεὶς) était un homme dans toute la valeur du mot. Eu-

(1) Mansi, t. VI, p. 719-724. — Hard. t. II, p. 153-155.

tychès l'avoua encore, et je dis alors : « Mais si (dans le Christ) « il y a un Dieu proprement dit et un homme proprement dit, « ces deux ne forment cependant qu'*un seul Fils*. Pourquoi, « dans ce cas, ne voulez-vous pas dire que le Fils unique se com- « pose de deux natures ? » Eutychès répondit qu'il était loin de prétendre que le Christ se composât de deux natures, et qu'il n'avait nul désir de disputer sur la nature de Dieu. On pouvait le déposer, ou faire contre lui toute autre chose ; mais il n'en persisterait pas moins à s'en tenir à la foi qu'il avait reçue. »

Après ce récit, Flavien demanda pourquoi Théophile n'avait pas dit cela dès le début, et il répondit : « Parce que nous n'avons pas été envoyés pour ce sujet (c'est-à-dire pour faire une enquête sur la foi d'Eutychès); nous n'avions pour mission que de l'inviter à se présenter. Comme on ne nous a pas interrogés sur autre chose, nous avons cru devoir garder le silence. » En ce moment arriva Mamas, l'autre député du synode. On lui lut les nouvelles dépositions de son collègue, et il fit, à son tour, un récit analogue au sien en donnant les mêmes raisons que lui pour expliquer son silence. Il ajouta qu'Eutychès avait dit que le Dieu Logos s'était fait chair pour relever de nouveau la nature humaine qui était déchue. Je répondis aussitôt : « Réfléchis, tu dis : *pour relever la nature humaine;* mais par quelle autre nature a donc été adoptée et relevée cette nature ? » Eutychès (ne répondant pas à la question) dit : « Dans l'Écriture il n'est pas question des deux natures. » Je repartis : « L'ὁμοούσιος ne s'y trouve pas non plus, et cependant les Pères nous ont enseigné l'ὁμοούσιος comme ils nous ont enseigné les deux natures. » Eutychès dit alors qu'il ne scrutait pas la nature de Dieu, et qu'il ne parlerait jamais des deux natures. C'était là son opinion. (On voit qu'Eutychès parle comme Luther.) S'il était condamné, le couvent serait son tombeau; il était prêt à tout souffrir, mais il ne reconnaîtrait jamais les deux natures.

Flavien trouva que les nouvelles dépositions des deux députés étaient claires et suffisantes, et c'est ainsi que se termina la séance [1].

La septième et dernière séance, celle qui fut la plus importante se tint, d'après une décision prise antérieurement, le lundi suivant 22 novembre, et, pour en relever la solennité, on ap-

---

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 723-730 — Hard. t. II, p. 155 sqq.

porta dans l'assemblée les livres des saints Évangiles. Comme Eusèbe de Dorylée se portait accusateur, il se plaça devant les portes du *secretarium*, où la séance devait se tenir, et il demanda la permission d'entrer. L'archevêque Flavien la lui donna et envoya aussitôt deux diacres, Philadelphius et Cyrille, pour voir dans le voisinage de l'*episcopeion* (demeure de l'évêque) [1], si Eutychès était arrivé, et pour l'inviter à se rendre dans l'assemblée. Ils revinrent en disant qu'ils l'avaient cherché dans toute l'église (l'*episcopeion* était près d'une église), mais qu'on n'avait vu ni lui ni aucun des siens. Flavien envoya encore deux diacres, et ceux-ci annoncèrent qu'à la vérité ils n'avaient pas vu Eutychès lui-même, mais qu'ils avaient appris qu'il était arrivé avec une grande foule de soldats, de moines, de serviteurs du préfet du prétoire. Le prêtre Jean, qui était un employé (ἔκδικος) du synode, annonça peu après qu'Eutychès était, en effet, arrivé, mais que son escorte l'empêchait d'entrer, si le synode ne promettait de le remettre en liberté. Dans son escorte se trouvait aussi, en qualité d'ambassadeur de l'empereur, l'illustre *Silentiarius Magnus* (membre du conseil secret). Flavien le fit entrer, et le Silentiaire lut une lettre qui lui avait été remise par l'empereur; elle était ainsi conçue : « Je désire la paix de l'Église et je veux la conservation de la doctrine orthodoxe, de celle qui a été définie par les Pères de Nicée et d'Éphèse; et comme je sais que le patricien Florentius est orthodoxe et a fait ses preuves dans la foi, je veux qu'il assiste aux séances du synode où il sera question de la foi [2]. »

Les évêques du synode reçurent ce décret avec l'enthousiasme habituel à l'Église orientale, et ils s'écrièrent : « Longues années à l'empereur! sa foi est grande! longues années aux protecteurs de la foi, au pieux, à l'orthodoxe et au grand prêtre empereur (τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ). » Flavien dit alors : « Nous savons tous que Florentius est orthodoxe, et nous voulons qu'il assiste à notre séance. Mais Eutychès doit aussi déclarer qu'il consent à ce que Florentius soit présent. » Eutychès répondit : « Agissez d'après ce que Dieu et Votre Sainteté ordonneront, je me recommande à vous. » Le *Silentiarius* appela alors Florentius, et le synode ordonna que l'accusé et l'accusateur se missent au milieu et qu'on lût

(1) Cf. f. Suiceri *Thesaur.* s. v. ἐπισκοπεῖον.
(2) Mansi, t. VI, p 730-734. — Hard. t. II, p. 158 sq.

tout ce que l'on avait fait jusque-là entre Eusèbe et Eutychès. Le diacre et notaire Aétius exécuta cet ordre. Lorsqu'il arriva à ce passage de la lettre de Cyrille aux Orientaux (§ 155 et § 157) où on lit : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement Dieu et véritablement homme, de même substance que le Père quant à la divinité, et de même substance que nous quant à l'humanité : car il s'est produit une union des deux natures (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε) ; aussi reconnaissons-nous un seul Christ, un seul Seigneur, et à cause de cette union exempte de tout mélange (τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως), nous appelons la sainte Vierge *Mère de Dieu*, parce que le Dieu Logos est devenu chair et homme dans la conception, et s'est uni le temple qu'il a reçu d'elle (de Marie) », Eusèbe de Dorylée s'écria : « Bien certainement celui-ci (Eutychès) ne croit pas cela ; il ne l'a jamais cru, il a cru le contraire et a enseigné, de cette manière, tous ceux qui venaient vers lui. » Le patrice Florentius dit alors que l'on devait demander à Eutychès s'il adhérait à ce qui avait été lu ; mais Eusèbe de Dorylée s'y opposa, en disant que si Eutychès y adhérait présentement, on pourrait facilement le prendre, lui Eusèbe, pour un calomniateur, et, de cette manière, il perdrait sa place. Eutychès l'avait déjà menacé de le faire exiler à Oasis, et il était riche et très-influent, tandis que lui était pauvre et ne possédait rien. Florentius demanda de nouveau qu'Eutychès fût interrogé sur sa foi et son enseignement (et comment il disait tantôt une chose et tantôt une autre), et Eusèbe accéda à cette proposition, à la condition que l'adhésion d'Eutychès aux principes orthodoxes ne lui causât aucun préjudice dans le cas où elle aurait lieu : car il pouvait prouver que, jusque-là, Eutychès avait enseigné des erreurs. — Flavien tranquillisa Eusèbe, en l'assurant que l'adhésion d'Eutychès, si elle venait à se produire, ne lui causerait aucune espèce de tort, et il fit alors à Eutychès la demande suivante : « Dis, reconnais-tu l'union des deux natures ? » (Εἰ ἐκ δύο φύσεων ἕνωσιν ὁμολογεῖς) ; Eutychès répondit qu'il la reconnaissait ; mais Eusèbe de Dorylée lui posa la question d'une manière plus précise et dit : « Reconnais-tu l'existence simultanée des deux natures après que le Christ s'est fait homme, et crois-tu que le Christ soit, quant à sa chair, de même substance que nous[1] ? » Eutychès répondit : « Je

(1) Mansi, t. VI, p. 734-738. — Hard. t. II, p. 159 sq.

ne suis pas venu pour disputer, mais pour faire voir à Votre Sainteté quelle est mon opinion. Elle est consignée dans cet écrit; ordonnez donc qu'on le lise. » Flavien lui demanda de le lire lui-même; mais il refusa, en disant qu' « il ne pouvait pas, etc., » et alors l'archevêque lui dit : « Mais si c'est ta profession de foi, quel besoin as-tu donc de ce papier? » Eutychès repartit : « Voici ma foi : je prie le Père sans exclure le Fils, le Fils sans exclure le Père, et le Saint-Esprit sans exclure le Père et le Fils. Je reconnais que son corps actuel (celui du Fils) est né du sein de la sainte Vierge et qu'il est devenu homme dans tout le sens du mot, pour notre salut; telle est ma foi devant le Père, devant le Fils et devant le Saint-Esprit, de même que devant Votre Sainteté[1]. » L'archevêque demanda en outre : « Reconnais-tu aussi que le seul et même Fils est de même substance que le Père quant à sa divinité, et de même substance que sa mère quant à son humanité ? » Eutychès répondit : « J'ai déjà dit mon opinion, laisse-moi en paix. » L'archevêque continua : « Reconnais-tu que le Christ se compose de deux natures? » Eutychès répondit : « Jusqu'ici je ne me suis pas permis de discuter sur la nature de mon Dieu, mais je n'ai non plus jamais dit comment j'ai compris qu'il était de même substance que nous. Je n'ai jamais dit jusqu'à ce jour que le corps de Notre-Seigneur et Dieu fût de même substance que nous, mais je reconnais que la sainte Vierge est de même substance que nous et que notre Dieu est né de sa chair. » L'archevêque, de même que l'évêque Basile de Séleucie et le député impérial Florentius, firent alors remarquer à Eutychès que, puisqu'il reconnaissait que Marie était de même substance que nous et que le Christ avait pris son humanité, on devait conclure de là que l'humanité du Christ était de même substance que la nôtre. Eutychès répondit : « Remarquez bien; je ne dis pas que le corps de l'homme est devenu le corps de Dieu[2]; mais je parle du corps humain de Dieu ; et je dis que le Seigneur s'est fait chair de la Vierge. Voulez-vous que j'ajoute encore que son corps est de même substance que le nôtre ? je l'accorde volontiers ; mais je n'entends pas cette égalité de substance dans le sens qu'il n'est pas Fils de Dieu. Antérieurement je n'ai pas

---

(1) Mansi, t. VI, p. 739. — Hard. t. II, p. 163.
(2) Ce serait là une proposition nestorienne, car elle supposerait l'existence de deux personnes.

spécialement parlé d'une égalité de substance (quant à la chair), mais maintenant je ferai ce qui sera demandé par Votre Sainteté.» L'archevêque répondit : « Tu ne le fais donc que parce que tu y es forcé, et non pas parce que c'est ta foi ?» Mais Eutychès ne répondit pas directement à cette questiou ; il se contenta de dire que jusque-là il n'avait pas parlé de cette manière, mais qu'il le ferait désormais, puisque telle était la volonté du synode. C'était, au résumé, reprocher au synode d'introduire une nouveauté dans le dogme, reproche que Flavien repoussa très-énergiquement. Florentius posa ensuite la question avec finesse et précision : « Crois-tu, dit-il, que Notre-Seigneur qui est né de la Vierge est de même substance que nous, et qu'il se compose de deux natures (ἐκ δύο φύσεων) après son incarnation ? » Eutychès répondit : « Je reconnais qu'avant l'union de la divinité et de l'humanité, il avait les deux natures ; mais après l'union, je ne reconnais plus qu'une seule nature (Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ) [1]. » Le synode demanda enfin d'Eutychès une déclaration explicite et un anathème sur chaque point hétérodoxe de la doctrine qui avait été exposée. Il répondit d'une manière ambiguë qu'il « voulait bien, puisque le synode le demandait, accepter cette manière de parler : *est égal à nous sous le rapport de la substance*, etc., *se compose de deux natures;* mais qu'il ne trouvait rien de semblable ni dans la sainte Écriture ni dans les Pères, et par conséquent qu'il ne pouvait prononcer l'anathème (sur la non-admission de cette expression), parce qu'en le faisant, il anathématiserait ses Pères. A ces paroles, le synode se leva et cria : « Qu'il soit anathème ! » et l'archevêque demanda : « Que mérite celui qui ne professe pas la vraie foi et qui s'obstine dans son erreur? » Eutychès chercha à échapper à la condamnation qui le menaçait, en répétant la distinction qu'il avait déjà faite : « Il consentait maintenant à employer cette manière de parler, mais il ne voulait pas prononcer l'anathème. » Le patrice Florentius précisa encore plus la question et lui dit : « Reconnais-tu deux natures dans le Christ et son égalité de substance avec nous (l'égalité de substance quant à la nature humaine) ? » Eutychès répondit : « J'ai lu les écrits de S. Cyrille et d'Athanase; avant l'union, ils parlent des deux natures ; après l'union, ils ne parlent plus que d'une seule. « Florentius reprit à

(1) Mansi, t. VI, p. 742-743. — Hard. t. II, p. 163 sq.

son tour: « Professes-tu les deux natures également après l'union? si tu ne le fais pas, tu seras condamné. » Eutychès demanda alors qu'on lût les livres de Cyrille et d'Athanase ; mais, ainsi que les actes le disent, Basile de Séleucie fit la remarque suivante (il nia jusqu'à un certain point, lors du brigandage d'Éphèse, l'avoir faite): « Si après l'union tu ne reconnais plus les deux natures, tu admets donc un mélange ou une fusion (des natures)[1] ? » Florentius dit alors : » Quiconque se refuse à dire : *des deux natures*, et ne reconnaît pas, en effet, deux natures, celui-là n'a pas la vraie foi ; » et le synode repartit : « Et quiconque n'accepte une chose que par force, ainsi que le fait Eutychès, n'y a pas foi. Longues années aux empereurs ! » L'archevêque prononça enfin le jugement suivant : « Eutychès, autrefois prêtre et archimandrite, s'est montré, par ce qui s'est passé antérieurement, et maintenant encore par ses propres aveux, imbu des erreurs de Valentin et d'Apollinaire, et, malgré nos exhortations et nos enseignements, n'a pas voulu se laisser gagner aux dogmes authentiques; aussi, tout en déplorant son aveuglement complet, avons-nous décidé, à cause du Christ injurié par lui, qu'il était déposé de toute fonction sacerdotale, qu'il était exclu de notre communion et cassé comme supérieur de son couvent. Tous ceux qui dorénavant parleront ou s'arrêteront avec lui doivent savoir qu'ils sont également tombés sous le coup de l'excommunication. » Flavien et les autres évêques (d'après le texte grec, ils étaient au nombre de vingt-huit, et d'après une ancienne version latine au nombre de trente et un) souscrivirent ce jugement en employant la formule : Ὁρίσας ὑπέγραψα, c'est-à-dire : JUDICANS *subscripsi ;* tandis que les vingt-trois archimandrites, qui signèrent également alors ou un peu plus tard, n'écrivirent que le mot ὑπέγραψα, parce qu'ils n'avaient qu'à adhérer au jugement sans avoir à l'apprécier[2].

---

(1) MANSI, t. VI, p, 746. — HARD. t. II, p. 167.
(2) MANSI, t. VI, p 746-754. — HARD. t. II, p. 167-172.

§ 173.

EUTYCHÈS ET FLAVIEN CHERCHENT, CHACUN DE SON CÔTÉ, A GAGNER L'OPINION PUBLIQUE.

On pouvait prévoir qu'Eutychès et ses amis porteraient contre ce synode toutes sortes de plaintes et d'accusations ; mais nous verrons plus loin que, parmi ces accusations, il y en avait qui étaient sans valeur aucune, que d'autres ne pouvaient pas être prouvées, et enfin que celles qui l'étaient ne méritaient pas d'être relevées. Quand le synode fut terminé et qu'on eut connaissance de la sentence qu'il avait rendue, il y eut un grand mouvement parmi le peuple, et, en rentrant chez lui, Eutychès fut, ainsi qu'il s'en plaint, insulté par la populace [1]. Il en fit, plus tard, un reproche à l'archevêque Flavien, parce qu'il ne l'avait pas protégé ; il parle même du danger qu'il a couru de perdre la vie [2], et auquel il n'a échappé que, écrit-il par flatterie au pape Léon le Grand, grâce à la prière de ce pape (dont il demandait la protection) et aux soldats de l'empereur [3]. Il ne manqua pas de faire placer aussitôt différents placards sur les places publiques de Constantinople (*contestatorios libellos*), dans lesquels il se plaignait, d'une manière injurieuse, de ce qui s'était passé, et cherchait à justifier sa doctrine [4]. Il se plaignit également auprès de l'empereur, qui ne le reçut pas d'une manière défavorable, si bien qu'à partir de ce moment, l'archevêque Flavien tomba de plus en plus en disgrâce [5]. Pour gagner à sa cause les évêques les plus estimés des provinces éloignées, Eutychès envoya à plusieurs d'entre eux des écrits rédigés d'une façon fort adroite ; nous possédons encore l'exemplaire qui fut adressé au pape Léon le Grand, et

---

(1) Eutychis *Ep. ad S. Leonem*, dans les *Lettres de S. Léon le Grand*, éd. des Ballérini, t. I, n. XXI, p. 739. — Mansi, t. V, p. 1323 et 1014.

(2) Dans Mansi, t. VI, p. 629. — Hard. t. II, p. 98.

(3) *Epist. ad Leonem*, voyez plus haut la note 1.

(4) Cf. Leonis *Epist.* 23, dans les Ballérini, t. I, p. 763. Dans Mansi, t.V, p. 1338.— Hard. t. II, p. 1.— Liberat. *Breviar.* c. 11, dans Galland, *Biblioth.* t. XII.

(5) Voyez la lettre de Flavien au pape Léon dans les lettres de ce dernier, nr. 26, éd. Ballérini, t. I. p. 786. — Mansi, t. V, p. 1351. — Hard. t. II, p. 4 sq., et l'auteur anonyme du *Breviculus historiæ Eutychianistarum*, édité par le P. Sirmond, dans l'*Appendix codicis Theodosiani*, p. 112, où il est dit : *Offenditur imperator*.

nous l'avons utilisé plus haut. Il y est dit que, poussé par Satan, Eusèbe, évêque de Dorylée, avait envoyé à Flavien, évêque de Constantinople, un mémoire rédigé contre lui (Eutychès), et qu'il l'avait également remis à des évêques qui se trouvaient réunis par hasard, et pour de tout autres motifs, qui l'avaient accusé d'hérésie, non pas dans l'intérêt de la vérité, mais pour le perdre et pour troubler l'Église. Invité à comparaître devant le synode, il n'avait pu le faire parce qu'il se trouvait gravement malade, et il avait voulu envoyer sa profession de foi par écrit. Flavien n'avait pas reçu cet écrit et n'avait même pas voulu le laisser lire; mais il avait demandé si Eutychès croyait aux deux natures et s'il n'anathématisait pas les adversaires de cette doctrine. Il n'avait pu le faire : car Athanase, Grégoire, Jules et Félix avaient rejeté l'expression « *deux* natures »; et, en outre, il n'avait rien voulu ajouter à l'explication sur la foi donnée à Nicée (ou à Éphèse), et il n'avait pas osé scruter la nature divine du Logos. Aussi avait-il demandé que le synode informât le pape de ce qui se passait, afin que celui-ci rendît un jugement auquel il était tout prêt à se soumettre. (Il prétend, on le voit, en avoir appelé à Rome, et, *ad captandam benevolentiam*, il parle de cet appel en des termes qui devaient plaire à Rome.) Mais on n'avait pas voulu l'écouter; on avait brusquement interrompu le synode et prononcé la sentence contre lui, si bien qu'il aurait été en danger de perdre la vie si, grâce aux prières du pape, les soldats n'étaient venus le délivrer. On avait également forcé les supérieurs d'autres couvents de signer sa déposition, ce que l'on n'avait pas fait même pour Nestorius, et on l'avait contraint de faire répandre des écrits dans le peuple pour exposer sa justification. Il s'adressait maintenant à Léon, le défenseur de la religion, et l'adjurait de porter d'une manière impartiale, et sans faire attention à toutes les intrigues, une sentence au sujet de la foi et de le défendre, lui Eutychès, qui avait passé soixante-dix ans dans l'abstinence et dans la chasteté. Il envoyait encore deux écrits : le mémoire d'Eusèbe contre lui, et sa propre réponse qui avait été rejetée (d'après l'hypothèse des Ballérini ce serait l'acte d'appellation); en outre, sa profession de foi (c'était une copie des placards affichés à Constantinople), et enfin les déclarations des Pères sur les deux natures [1].

---

(1) EUTYCHIS *Epist. ad Leonem*, dans les lettres de ce dernier, n° 21, dans BALLÉRINI, t. I, p. 739 sqq. — MANSI, t. V, p. 1323 et 1014. — QUESNEL sup-

Les Ballérini ont trouvé, dans leur édition des lettres du pape Léon, un fragment de cette lettre, qui, à leur avis, est le commencement du placard d'Eutychès; il y proteste de son orthodoxie; dans l'autre partie, maintenant perdue, il se peut que se trouvât l'expression *ad populum*, c'est-à-dire la plainte sur l'injustice qu'il aurait soufferte [1].

Eutychès envoya une seconde lettre identique à Pierre Chrysologue, le célèbre évêque de Ravenne; nous n'avons plus que la réponse de ce dernier. Pierre Chrysologue s'y plaint de l'envie de disputer qu'ont les théologiens de son temps et, en homme prudent, ne s'engage pas plus avant dans la question; il se contente de remarquer « qu'il aurait répondu d'une façon plus détaillée si son confrère Flavien lui avait, de son côté, fait connaître ce qui s'était passé; il ne pouvait porter un jugement après n'avoir pris connaissance que d'une seule relation. Du reste Eutychès n'avait qu'à suivre ce que le pape lui avait écrit [2]: car S. Pierre, qui se survit à lui-même sur sa chaire, faisait connaître la vérité à ceux qui la cherchaient. Quant à nous, nous ne pouvons pas juger des choses de la foi sans l'assentiment de l'évêque de Rome [3]. »

Il n'est pas absolument certain, mais il est cependant très-probable qu'Eutychès s'est également adressé à Dioscore d'Alexandrie et à d'autres grands évêques, quoique nous n'ayons pas de documents qui prouvent ces démarches d'une manière irrécusable [4].

D'un autre côté, Flavien, archevêque de Constantinople, ne fit que son devoir en faisant publier dans ses églises la sentence rendue contre Eutychès, et lorqu'il exigea qu'elle fût signée dans les divers couvents et par les supérieurs de ces couvents [5]. On obtint de cette manière les signatures de vingt-trois archiman-

---

pose que cette lettre à Léon était une lettre circulaire, et qu'il en a été adressé d'autres exemplaires tout à fait idendiques à d'autres évêques. Vgl. Walch, *Ketzergesch.* Bd. VI, S. 161.

(1) Voyez la note 12 des Ballérini sur l'*Epist.* 23, et les notes 13-16 sur l'*Epist.* 22.

(2) On ne sait si c'est là une allusion à la réponse maintenant perdue que le pape Léon aurait faite à Eutychès, citée plus haut, ou bien s'il s'agit de la célèbre *Epist. dogmatica* Leonis. Vgl. Walch, a. a. O. S. 163.

(3) Dans les *Lettres du pape S. Léon*, n° 25, p. 775 sqq. éd. des Ballérini. — Mansi, t. V, p. 1347. — Hard. t. II, p. 21. Voyez là-dessus Walch, a. a. O. S. 161 f.

(4) Vgl. Walch, a. a. O. S. 161 et 163.

(5) Voyez le mém. rédigé, pour se plaindre, par Eutychès dans Mansi, t. VI, p. 641. — Hard. t. II, p. 103 sqq.

drites, dont nous avons parlé plus haut, et que nous possédons encore. Flavien envoya, en particulier, des députés au couvent d'Eutychès lui-même, afin d'ordonner aux moines de ne plus le reconnaître pour leur abbé, de ne plus lui parler, de ne plus assister avec lui au service divin et de ne plus lui laisser gérer les biens du couvent [1].

Il était également naturel que l'archevêque fît connaître aux évêques des autres provinces ce qui s'était passé. Dès la seconde séance du concile de Constantinople, Sabbas, évêque de Paltus, en Syrie, avait demandé à Flavien d'agir ainsi, et d'envoyer les actes du synode (le τόμος) aux évêques de l'Orient [2]. Domnus, patriarche d'Antioche, fait voir que Flavien suivit fidèlement cette recommandation ; car, lors du brigandage d'Éphèse, il déclara avoir reçu de Constantinople et avoir signé l'acte de déposition d'Eutychès [3]. Nous avons encore sur ce point des lettres échangées entre Flavien, le pape Léon et l'empereur Théodose le Jeune. D'après les recherches des Ballérini, la première de ces lettres aurait été écrite peu après la célébration du synode de Constantinople, c'est-à-dire à la fin de 448, ou au commencement de 449 ; elle est adressée par Flavien à l'empereur Léon, et l'archevêque commence par se plaindre de ce qu'il n'a pu sauver un de ses clercs et l'arracher à sa perte. Il y a des gens qui, sous la peau de l'agneau, sont des loups ravissants. Tel est le cas d'Eutychès : il a fait mine de défendre l'orthodoxie contre Nestorius, mais il a lui-même cherché à troubler la foi orthodoxe et à renouveler les anciens errements de Valentin et d'Apollinaire. Il n'avait pas rougi de déclarer devant le saint synode qu'il ne fallait pas admettre que le Christ fait homme se composât de deux natures dans une personne, et que sa chair fût de la même substance que la nôtre. La Vierge qui l'avait enfanté était bien, quant à la chair, de même substance que nous; mais le Seigneur n'avait pas pris d'elle un corps de même substance que le nôtre; le corps du Seigneur n'était pas le corps d'un homme, mais simplement un corps humain. Pour abréger, Flavien indique comme donnant plus de détails, la négociation (le synode de Constantinople) qui a eu lieu quelque temps auparavant (πάλαι)

(1) Voyez les plaintes des moines, dans Mansi, t. VI, p. 864. — Hard. II, p. 234.
(2) Dans Mansi, t. VI, p. 693. — Hard. t. II, p. 138.
(3) Dans Mansi, t. VI, p. 836. — Hard. t. II, p. 218.

et dont il envoie au pape les actes, qui prouvent qu'Eutychès a été déposé. Le pape était prié de faire connaître ce qui se passait aux évêques placés sous sa juridiction, afin qu'ils n'eussent pas de commerce avec l'hérétique [1].

Avant que cette lettre arrivât à Rome, le pape en avait reçu une autre de l'empereur et une d'Eutychès que nous avons donnée plus haut par extraits. Ainsi que le prouve la suscription, le pape Léon écrivit le 18 février 449 ce qui suit à Flavien : « L'empereur lui avait donné connaissance des troubles religieux qui avaient éclaté à Constantinople, et Léon s'étonnait fort de ce que Flavien ne lui eût rien dit de tout cela, et n'eût pas eu soin de l'en prévenir avant tous les autres. Il avait aussi reçu une lettre d'Eutychès, qui se plaignait d'avoir été excommunié à tort sur une dénonciation d'Eusèbe de Dorylée, et de ce qu'on n'avait tenu aucun compte de son appellation à Rome. Flavien devait lui faire connaître exactement les choses; car il ne pouvait se prononcer pour personne avant de s'être bien rendu compte de la situation ; Flavien devait aussi lui envoyer un député intelligent pour avoir des détails sur la nouveauté qui venait de se produire. Il désire le rétablissement de la paix, dans ce sens que ceux qui sont dans l'erreur l'abandonnent, et que les orthodoxes se trouvent affermis par l'autorité du Saint-Siége. Ce résultat ne pouvait être difficile à atteindre : car, dans sa lettre, Eutychès se déclarait prêt à améliorer ce qu'on trouverait en lui de répréhensible. Dans une affaire de cette nature, disait le pape Léon à la fin de sa lettre, il faut surtout s'efforcer *ut sine strepitu concertationum et custodiatur caritas, et veritas defendatur* [2].

La lettre du pape Léon datée du même jour et adressée à l'empereur est plus courte. Il se réjouit de ce que l'empereur n'a pas seulement un cœur impérial, mais de ce qu'il a aussi un cœur sacerdotal, et du soin bien juste qu'il prend pour qu'il n'y ait pas de division. *Car, rien ne peut être plus favorable à l'Etat que de servir, dans l'unité, la sainte Trinité* [3]. Il passe ensuite à la lettre d'Eutychès et au mémoire redigé contre lui par Eusèbe de Dorylée, qui l'avait remis au synode. Eutychès l'avait ensuite envoyé au pape, et Léon remarque que ces deux pièces ne jettent pas sur

(1) Leonis *Epist.* 22 dans Ballérini, t. I, p. 745 sqq. — Mansi, t. V, p. 1330. — Hard. t. II, p. 8. — Vgl. Walch, a. a. O. S. 165.
(2) Dans Ballérini, l. c. p. 761-765. Mansi, t. V, p. 1338 sqq.
(3) Dans Ballérini, l. c. p. 767. Mansi, t. V, p. 1341 sqq.

l'affaire un jour suffisant. Il avait, pour ce motif, écrit à Flavien et l'avait blâmé de son silence. Flavien répondit, par sa seconde lettre au pape Léon, en exposant d'une manière plus détaillée l'erreur d'Eutychès et en montrant comment sa doctrine « d'une seule nature » était en contradiction avec une définition du synode d'Éphèse. (C'était, à proprement parler, une sentence ou un jugement de Cyrille, approuvé par le synode ; nous avons donné plus haut ce jugement.) Eutychès avait été, pour cette raison, déposé par le synode, ainsi que le pape pouvait le voir par les actes du synode qui étaient joints à la lettre. Flavien faisait également savoir au pape qu'au lieu de s'amender, après cette juste déposition et de faire pénitence, Eutychès avait cherché à mettre le désordre dans l'Église de Constantinople, qu'il avait fait afficher des placards pleins d'injures et de calomnies, qu'il importunait l'empereur de ses prières et foulait aux pieds les canons. Il (Flavien) avait reçu la lettre de Léon, par l'entremise du *comes* Pansophius, et cette lettre lui avait fait voir combien Eutychès avait menti ; car il était tout à fait faux que, pendant le synode, Eutychès en eût appelé à Rome. Le pape était donc prié de confirmer par une lettre spéciale la déposition canonique d'Eutychès et de fortifier la foi de l'empereur. De cette manière tout se calmerait, et le futur synode, dont on parlait déjà, n'aurait plus de raison d'être [1].

On voit, par ce qui précède, que cette lettre fut écrite avant la convocation officielle pour le nouveau synode (le brigandage d'Éphèse), qui fut annoncée pour le 30 mars 449. Aussi peut-on conclure de là que cette lettre a été écrite dans le courant de mars de la même année [2]. Le pape saisit la première occasion pour faire savoir, le 21 mai 449, à l'archevêque Flavien qu'il avait reçu sa lettre; il reconnaît déjà qu'Eutychès a dévié de la foi orthodoxe, et il veut donner un écrit détaillé à l'ambassadeur de Flavien lorsqu'il retournera à Constantinople, pour montrer comment toute l'affaire doit être appréciée [3]. Il fait allusion à sa célèbre *Epistola dogmatica ad Flavianum*, dont nous aurons bientôt à parler.

La lettre citée plus haut de l'empereur au pape prouve qu'Eutychès avait les bonnes grâces de la cour, et que Théodose avait

(1) Dans Ballérini, l. c. p. 782 sqq. — Mansi, t. V, p. 1351 sqq.
(2) Cf. Ballerini, l. c. p. 781, note a, et dans Mansi, l. c. p. 1351, not. a.
(3) S. Leonis *Epist.* 27, p. 792, ed. Ballerini; dans Mansi, t. V, p. 1359.

cherché à le sauver. C'est pour ce motif, ainsi qu'il le dit lui-même[1], qu'il manda souvent l'archevêque Flavien pour conférer avec lui et pour le décider à se contenter du symbole de Nicée, qui avait été confirmé à Éphèse et qu'Eutychès était naturellement tout prêt à signer. Comme Flavien ne voulait et ne pouvait pas accepter cette proposition, l'empereur en fut très-mécontent[2], et comme, d'un autre côté, Eutychès persistait à accuser l'archevêque d'hérésie, Théodose alla jusqu'à demander à Flavien une profession de foi que celui-ci lui donna et que nous possédons encore[3].

§ 174.

ENQUÊTE SUR LA PRÉTENDUE ALTÉRATION DES ACTES DU SYNODE.

Mettant à profit les bonnes dispositions de l'empereur, Eutychès porta, au printemps de 449, une nouvelle plainte; il prétendit que les actes du synode de Constantinople, que Flavien avait fait rédiger, étaient faux en plusieurs endroits, et que, pour ce motif, les notaires de Flavien, conjointement avec le diacre Basile de Séleucie et les clercs qu'Eutychès avait envoyés au synode, devaient les examiner en présence de Tallassius (archevêque de Césarée en Cappadoce) et d'autres évêques[4]. Le 8 avril 449, l'empereur accéda à cette demande[5], et, ce même jour, le tribun impérial Macédonius, qui était aussi notaire et référendaire, fit connaître la décision impériale aux vingt-huit évêques réunis à Constantinople, sous la présidence de Tallassius, dans le *baptisterium* de l'église de Constantinople. Flavien n'est pas cité dans la liste; mais elle contient les noms de plusieurs autres évêques, qui avaient contribué à la déposition d'Eutychès[6].

A la suite de cette décision impériale, le 13 avril 449, il se tint, sous la présidence de Flavien, un second grand synode, composé de trente-quatre évêques. L'assemblée se réunit dans

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 597.— Hard. t. II, p. 78. Vgl. Walch, a. a. O. S. 171.
(2) Vgl. Walch, a. a. O. S. 161.
(3) Dans le Liberat. *Breviar.* c. 11. Dans Galland, t. XII, p. 139, et dans Mansi, t. VI, p. 539, et t. VIII, p. 824. Dans Hard. t. II, p. 7. Cf. Walch, a. a. O. S. 171.
(4) La lettre d'Eutychès à l'empereur se trouve dans Mansi, t. VI, p. 764, et Hard. t. II, p. 177.
(5) Mansi, t. VI, p. 757. — Hard. t. II, p. 173.
(6) Mansi, t. VI, p. 727-761. — Hard. t. II, p. 173-175. — Fuchs a donné en abrégé une traduction des actes de cette commission et de celle qui suivit, dans sa *Bibliothek der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 385 ff.

le portique de la grande église de Constantinople. Quinze de ces évêques avaient fait partie du synode qui, l'année précédente, avait condamné Eutychès. Le patrice Florentius était aussi présent, et, avec lui, assistaient également au synode deux hauts fonctionnaires de l'empire, le *comes* Mamas et le tribun Macédonius, dont nous avons déjà parlé. On lut d'abord le procès-verbal assez court de la réunion du 8 avril, et Florentius demanda ensuite s'il y avait là des fondés de pouvoir envoyés par Eutychès. On répondit affirmativement; Eusèbe de Dorylée et Méliphtongus, évêque de Juliopolis, demandèrent alors si l'on avait bien agi en les admettant, disant qu'Eutychès aurait dû paraître en personne. Mais le tribun ayant raconté que l'empereur avait ordonné à Eutychès d'envoyer des représentants, parce que lui-même, étant excommunié, ne pouvait paraître, ces explications calmèrent les esprits et les représentants d'Eutychès furent admis. C'étaient les trois moines Constantin, Eleusinius, et Constance. Le tribun demanda alors que tous les évêques qui avaient assisté à la déposition d'Eutychès jurassent de dire la vérité; mais Basile de Séleucie, l'un des membres les plus marquants du synode, repoussa cette proposition comme insoutenable et comme demandant une chose qui ne s'était jamais faite, et il promit que tous parleraient avec confiance et comme s'ils se trouvaient devant le saint autel. Les actes ne disent pas si Macédonius se désista alors de sa proposition; ils disent seulement qu'on lut la pétition envoyée à l'empereur par Eutychès et dont nous avons parlé plus haut. Les notaires de Flavien, qui avaient rédigé les actes en question, durent se placer dans le milieu de l'assemblée; c'étaient les diacres Astérius, Aétius, Nonnus, Asclépiades et Procopius. Aétius demanda d'abord à savoir d'une manière précise en quoi ils (les notaires) étaient attaqués au sujet de ces actes, et il demanda aussi qu'on lui donnât un délai pour répondre. Mais Florentius repoussa cette proposition, parce qu'elle entraînait une remise de l'affaire; on devait lire les actes et faire une enquête sur leur authenticité; mais il n'existait aucune espèce de plainte contre les notaires. L'archevêque Flavien fut de cet avis, et il fit la remarque que ces actes avaient été rédigés par ses notaires; s'ils ne disaient que la vérité, le moment était venu de le proclamer hautement; si, au contraire, ils renfermaient quelque fausseté, il fallait dire la vérité comme si l'on était devant le tribunal de Dieu, et ne pas taire les faus-

saires. Florentius reconnut que l'archevêque parlait ainsi à cause de la conviction où il était de son innocence, et après que l'on eut encore répondu à une nouvelle objection d'Aétius, on en vint, de fait, à l'examen des actes; l'exemplaire authentique des notaires de Flavien fut lu partie par partie, et les envoyés d'Eutychès suivaient sur leur propre exemplaire ce qui était lu et faisaient immédiatement leurs réflexions [1].

Il n'y en eût aucune au sujet de la première et de la deuxième séance de Constantinople (§ 172); mais lors de la lecture du procès-verbal de la troisième, l'un des envoyés d'Eutychès, le diacre et moine Constantin, dit qu'il y avait là une expression d'Eutychès qui n'avait pas été fidèlement reproduite. Il n'avait certainement pas dit aux députés envoyés vers lui par le synode, que « si les Pères de l'Église s'étaient trompés dans quelques expressions, il ne leur en faisait pas un reproche, mais se contentait de scruter la sainte Écriture; » sans indiquer alors comment Eutychès s'était réellement exprimé, Constantin se contenta d'émettre son propre avis sur ce point : « Les Pères, dit-il, se sont exprimés de diverses manières; j'accepte tout ce qu'ils disent, mais je ne l'accepte pas comme *règle de foi* (εἰς κανόνα δὲ πίστεως οὐ δέχομαι). » Comme il remarqua lui-même que sa proposition scandalisait fort, il demanda qu'on n'en arguât rien contre Eutychès. On lui répondit avec raison que, lors de leur entrée, les ambassadeurs d'Eutychès avaient eux-mêmes déclaré qu'ils arrivaient avec des instructions complètes et de pleins pouvoirs; aussi était-on en droit de regarder leurs déclarations comme ayant été faites par Eutychès lui-même, et par conséquent on ne pouvait accéder à sa demande.

Tout à fait embarrassé par cette réponse, Constantin demanda que, du moins, on rayât ces mots : « mais non pas comme règle de foi, » affirmant qu'il les avait prononcés sans s'en rendre bien compte et parce qu'il avait été troublé par le grand bruit du synode. L'évêque Seleucus repartit qu'il n'en était pas ainsi, et qu'il avait dit ces mots lorsque le plus grand silence régnait dans l'assemblée, et avant que le tumulte (au sujet de son expression) ne commençât. Pressés par Florentius de dire aussi leur sentiment, les deux évêques Talassius de Césarée et Eusèbe d'Ancyre (qui n'avaient assisté ni l'un ni l'autre au synode de 448) déclarèrent

(1) Mansi, t. VI, p. 753-771. — Hard. t. II, p. 171-182.

que l'envoyé d'Eutychès ne pouvait pas annihiler une partie de ce qu'il avait dit, tout en laissant subsister l'autre, mais que toutes ses paroles devaient être prises comme une déclaration d'Eutychès lui-même. Constantin répondit qu'il ne croyait pas qu'Eutychès lui eût donné des pouvoirs aussi étendus; mais Florentius lui repartit que lui-même avait affirmé dans les actes avoir de tels pouvoirs. Méliphtongus de Juliopolis fit alors incidemment la remarque que l'on pouvait voir maintenant l'opportunité de la proposition qu'il avait faite au début, de citer Eutychès en personne. Mais il ne trouva pas plus d'écho que la première fois, et, sur la demande de Patricius, les deux anciens députés du synode, le prêtre Jean et le diacre André, déclarèrent de la manière la plus solennelle qu'Eutychès leur avait bien réellement dit ces paroles. Sur une première remarque du moine Constantin, qui disait que le premier rapport du prêtre Jean n'avait pas encore été lu dans le procès-verbal, ce dernier demanda lui-même que cette lecture eût lieu et qu'on différât jusqu'à ce qu'elle fût finie de lui demander serment.

On lut donc tout le rapport qui avait été fait par Jean dans la troisième séance de Constantinople, et quand elle fut terminée, Jean remarqua que, comme chacun sait, il n'est pas toujours facile de reproduire *exactement* les paroles mêmes que l'on a entendues; mais que, lors de son entretien avec Eutychès, les diacres André et Athanase (de Séleucie) avaient été aussi présents. Il avait, en outre, immédiatement écrit l'entretien, et il possédait encore ces notes. Sur la demande de Florentius, ces notes furent lues [1], et elles furent trouvées parfaitement d'accord, pour le fond, avec le procès-verbal (du synode de Constantinople). Constantin ne fit alors aucune remarque; mais son collègue Eleusinius prononça quelques mots qui tendaient à prouver que l'expression prononcée par Eutychès d'après le procès-verbal du synode : « Le corps du Christ n'est pas de même nature que le nôtre, » ne se trouvait pas dans les notes de Jean. Celui-ci répondit qu'il était prêt à jurer qu'Eutychès lui avait bien réellement dit cela; mais que, comme il l'avait dit à lui seul et pas aux autres qui se trouvaient avec lui, il n'avait pas mis cette proposition dans ses notes.

On lut ensuite le court rapport que le diacre André avait fait,

(1) Mansi, t. VI, p. 782. — Hard. t. II, p. 187.

lors de la troisième séance du synode de Constantinople (§ 172), et André y ajouta la particularité suivante : Le prêtre Jean avait alors demandé à Eutychès s'il reconnaissait que, quant à la divinité, le Christ était de même substance avec le Père, et, quant à son humanité, de même substance avec nous. Eutychès avait répondu que le symbole (de Nicée) ne parlait que de l'égalité de substance quant à la divinité, et qu'il fallait se contenter de cela. Du reste, Eutychès avait dit à Jean quelques autres paroles que, lui, n'avait pas entendues. La même déposition fut faite par Athanase, diacre de Séleucie, à l'exception toutefois de l'entretien particulier qui aurait eu lieu entre Eutychès et Jean et qu'il n'avait pas remarqué. Le moine Eleusinius, l'un des envoyés d'Eutychès, insista alors beaucoup sur ce que Jean avait mis dans le procès-verbal des choses qui ne se trouvaient pas dans ses notes; aussi lut-on de nouveau les deux relations et les compara-t-on entre elles. Athanase fit la déclaration suivante : Dans la troisième séance de Constantinople, on lut ce mot d'Eutychès : « N'est pas semblable à nous pour ce qui est de la chair. » Il remarqua que cela était nouveau pour lui; mais le prêtre Jean avait alors assuré qu'Eutychès lui avait dit cela à lui seul. Jean pensait maintenant que les autres avaient également entendu lorsqu'il avait adressé à Eutychès cette question : « Crois-tu que le Fils soit de même substance que le Père sous le rapport de sa divinité, et de même substance que nous sous le rapport de son humanité ? » Et ils affirmèrent qu'ils l'avaient en effet entendu [1].

On cessa alors de discuter sur ce point, et on poursuivit la lecture des actes de Constantinople. Au sujet de la lecture du procès-verbal de la cinquième séance, le moine Constantin émit d'abord des doutes sur l'authenticité de cette parole qu'Eutychès aurait dite à l'archimandrite Martin : « Si vous, les autres archimandrites, vous ne faites pas cause commune avec moi, l'archevêque vous perdra après m'avoir perdu. » (V. plus haut, § 172.) Il demanda, ainsi que son collègue Eleusinius, que l'on fît une enquête sur ce point, mais ils se désistèrent bientôt l'un et l'autre, quand ils eurent reconnu que, somme toute, ce point était sans importance.

Après la lecture du procès-verbal de la sixième séance, on demanda, sur la proposition de Constantin, que Théophile, qui avait

(1) MANSI, t. V, 771-791. — HARD. t. II, p. 181-193.

été auparavant envoyé à Eutychès par le synode, répétât les paroles qu'Eutychès lui avait dites. Il le fit et ajouta, dans ce nouveau rapport, qu'Eutychès lui avait aussi dit : « Je suis les explications des Pères, » et les représentants d'Eutychès parurent attacher une grande importance à cette addition. Mamas, qui avait été aussi envoyé vers Eutychès avec Théophile, refit à son tour son rapport, et, après une courte remarque de Constantin, on passa à la lecture du procès-verbal de la septième séance [1]. Florentius prit alors la parole pour remarquer que « il avait bien dit de demander à Eutychès quels étaient sa foi et son enseignement, mais que les autres paroles qui lui étaient attribuées pour reprocher à Eutychès de parler tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, n'avaient pas été ajoutées par lui. L'archevêque Flavien demanda qui alors avait fait cette addition (qui, du reste, était sans importance) ; mais le notaire Aétius répondit qu'il n'était cependant pas prouvé que ce fût réellement là une interpolation, et Florentius n'insista pas. La lecture ayant continué, Eleusinius émit l'avis que la narration n'était pas faite conformément à l'ordre chronologique : car, dès le début, Eutychès avait voulu remettre au synode l'écrit dont parlait le procès-verbal et qui contenait le symbole de Nicée ; mais Flavien n'avait pas voulu le recevoir. Ce dernier répondit : « Qu'est-ce donc qui prouve que cet écrit renfermait le symbole de Nicée ? » Eusèbe de Dorylée voulut alors arrêter la discussion, en disant qu'il fallait renvoyer au prochain concile général la question de savoir si Eutychès était hérétique. Séleucus, évêque d'Amasie, prit alors la parole pour faire la remarque très-judicieuse que, dans la lettre qu'il avait écrite au pape Léon, Eutychès affirmait avoir rédigé une appellation à Rome dans cet écrit remis au synode; comment pouvait-il maintenant prétendre qu'il contenait une profession de foi ? Il y avait là une contradiction. Après une nouvelle remarque de Florentius portant qu'à l'issue du synode de Constantinople, Eutychès lui avait remis en mains propres cet écrit, on poursuivit la lecture du procès-verbal de la septième séance, et Eleusinius fit alors remarquer qu'il ne contenait pas ces mots, qui avaient été dits par Eutychès, à savoir « qu'il pensait exactement comme les synodes de Nicée et d'Ephèse avaient enseigné. » Mais les évêques déclarèrent en

(1) Mansi, t. VI, p. 791-798. — Hard. t. II, p. 195.

très-grand nombre, qu'Eutychès n'avait pas, du moins à ce moment, prononcé ces paroles. Eleusinius remarqua, à un autre passage, que le récit du procès-verbal ne lui paraissait pas fondé lorsqu'il disait : «Le synode se leva et cria,» etc., et il prétendit que le premier anathème contre Eutychès n'avait pas été alors prononcé. Florentius et plusieurs évêques déclarèrent qu'ils ne se souvenaient pas de cet incident; d'autres dirent qu'ils avaient, en effet, crié de de cette manière; le notaire Aétius remarqua à son tour qu'il arrivait facilement, et sans mauvaise intention, que l'on regardât comme une décision du synode ce que plusieurs évêques proclamaient (sans qu'il y eût de protestations) [1]. C'est ce qui pouvait avoir eu lieu dans le cas dont il s'agissait. Lors de la lecture du paragraphe suivant, Florentius dit que les paroles qu'il avait adressées à Eutychès : « Reconnais-tu les deux natures? etc.; si tu ne les reconnais pas, tu seras condamné, » n'avaient pas été dites sur le ton de la menace, mais simplement pour engager Eutychès à se soumettre au synode. Quant à l'autre phrase qui lui était attribuée: « Quiconque ne dit pas *des deux natures* n'a pas la véritable foi » (§ 176), elle n'était pas réellement de lui et (comme laïque) il n'était pas fondé en droit pour s'exprimer ainsi [2]. Le notaire Aétius en appela au témoignage des évêques et des hommes d'État en présence desquels on avait examiné les actes après leur rédaction. Florentius aurait pu probablement dire que lui, du moins, n'avait pas lu ces actes ; mais, ainsi que Fuchs le fait remarquer [3], on est bien plus porté à croire que, dans l'intervalle, Florentius avait appris, non pas que les actes avaient été altérés dans ce passage, mais bien plus que la proposition en question était en contradiction avec l'orthodoxie de la cour. A la fin de la lecture du procès-verbal du synode, Constantin eut encore diverses choses à dire : avant tout, on n'avait pas clairement indiqué le motif de la déclaration d'Eutychès, car elle avait eu lieu lorsque Eutychès avait répondu à la proposition de Flavien, qui voulait faire anathématiser tous ceux qui ne reconnaissaient pas les deux natures : « Malheur à moi si j'anathématisais les saints Pères [4] ! » Cela ne se trouvait pas dans les actes [5].

(1) Fuchs (*Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. I. S. 189) avoue lui-même que cette parenthèse doit être sous-entendue.
(2) Mansi, l. c. p. 810. — Hard. t. II, p. 203.
(3) Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 394, Anm. 79.
(4) Mansi, t. V, p. 811. — Hard. t. II, p. 203.
(5) Il y avait cependant un peu plus haut quelque chose de semblable, et

Constantin attaqua aussi plusieurs détails au sujet de la clôture de la septième séance, en particulier diverses paroles prononcées par des évêques; il dit que l'archevêque Flavien avait fait lire un passage sur l'une ou sur les deux natures, tiré de S. Athanase; mais que, sans mentionner cela, le notaire Astérius avait immédiatement donné la sentence portée contre Eutychès. Aétius et plusieurs évêques remarquèrent alors qu'on avait parlé à si haute voix, lors de la fin de la séance, qu'il était bien possible que quelques paroles n'eussent pas été entendues. D'autres déclaraient qu'ils ne pouvaient se souvenir de tous ces détails [1]. Pendant ces discussions, Constantin prétendit que le jugement porté contre Eutychès et consigné dans les actes n'avait pas été rédigé dans la séance, mais qu'il avait été dicté par l'archevêque avant la réunion. Aétius demanda que Constantin dît d'où il tenait cela; mais Séleucus arrêta l'incident, en disant qu'on était réuni pour savoir non à quelle époque avait été rédigé le décret contre Eutychès, mais bien si les actes avaient été rédigés exactement [2].

Enfin le moine Constantin prétendit que, pendant la lecture du jugement prononcé contre lui, Eutychès en avait appelé au concile des évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique (le siége primatial de l'*Illyria Orientalis*), c'est-à-dire à un concile général, ainsi que Tillemont interprète ce passage (*Mémoires*, etc. t. XV, p. 517); le procès-verbal ne disait pas un mot de cette appellation. On voit que cette donnée est bien peu probable, car le commissaire impérial Florentius déclara lui-même que, lorsque le synode était déjà dissous, Eutychès lui avait dit, sans faire le moindre bruit, qu'il en appelait à un concile romain, égyptien et de Jérusalem [3]. Quant à lui Florentius, il avait immédiatement donné connaissance de ce fait à l'archevêque Flavien. Basile, évêque de Séleucie, avoua, de son côté, que, pendant les négociations du synode, Eutychès avait dit qu'il reconnaîtrait les deux natures si les évêques de Rome et d'Alexandrie le lui demandaient, mais qu'il n'avait pas entendu parler d'une appellation. Flavien déclara, en outre, qu'Eutychès ne lui avait pas dit un seul mot de cette appellation; mais qu'après la fin du synode, Flo-

---

les envoyés demandaient simplement qu'on l'insérât à la place voulue. La faute consistait donc, si tant est qu'il y ait eu faute, en ce qu'on avait inséré ce passage un peu plus haut.

(1) Mansi, t. VI, p. 811-814. — Hard. t. II, p. 203 sqq.
(2) Mansi, t. V, p. 814. — Hard. l. c. p. 206.
(3) Mansi, t. VI, p. 817. — Hard. l. c. p. 208.

rentius lui avait réellement fait la communication dont il avait parlé plus haut. Tous les autres évêques furent unanimes pour déclarer qu'ils n'avaient pas entendu parler d'une appellation. Florentius demanda à la fin que le compte rendu de ces nouvelles négociations fût présenté à l'empereur. Il promit également de faire connaître à l'empereur la déclaration des notaires de Flavien, constatant que leur justification était complète et que personne n'élevait plus d'accusation contre eux, et, par conséquent, qu'on n'aurait plus le droit de les citer à répondre, lorsqu'ils n'auraient plus les actes entre les mains [1].

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, le moine Constantin avait déclaré, dans la séance du 13 avril 449, que la sentence de déposition rendue contre Eutychès avait été rédigée, non pas dans la septième séance, mais bien à une époque antérieure et par Flavien. On n'avait pas poursuivi l'examen de ce point ; mais Eutychès ne le négligea pas, et, sur sa demande, l'empereur décréta une nouvelle commission d'enquête qui se réunit le 27 avril 449. Elle fut présidée par le *comes* impérial Martialis, qui avait pour adjoint le *comes* Castorius ; le tribun Macédonius et le silentiaire Magnus, dont nous avons déjà parlé plus haut, furent aussi interrogés dans cette nouvelle enquête. On commença par lire la pétition qu'Eutychès avait, pour ce motif, adressée à l'empereur et, comme dans cette pièce il en appelait au silentiaire Magnus, qui l'avait accompagné au synode et qui avait vu et entendu ce qui s'était passé au sujet de la sentence en question, on demanda à Martial de dire fidèlement la vérité. Celui-ci fit la déposition suivante : Lorsqu'il était venu trouver l'archevêque Flavien pour lui dire que, sur l'ordre de l'empereur, le patrice Florentius assisterait au synode, l'archevêque lui avait répondu qu'il était bien inutile de déranger pour cette affaire un si haut personnage, que le type (la sentence) avait déjà été donné, et qu'Eutychès avait été déjà condamné parce qu'il ne s'était pas rendu à la seconde invitation. On lui avait aussi montré une pièce qui contenait cette condamnation, et il assura que tout cela s'était passé avant que le synode eût rendu son jugement [2]. — Cette déposition fut insérée dans le

(1) Mansi, t. VI, p. 817-822. — Hard. t. II, p. 208 sq.
(2) Dans la *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 398, Fuchs dit à ce sujet: « On ne voit pas que Flavien ait été interrogé sur ce point. Il aurait probablement pu se défendre sans grande difficulté, car l'imputation ne prouvait rien contre la légalité de la procédure suivie à l'égard d'Eutychès...... Comme celui-ci n'avait pas paru après deux invitations, on pouvait bien présumer

procès-verbal, et, sur la prière du moine Constantin, on demanda encore à Macédonius de dire ce qu'il avait entendu d'Astérius, prêtre et notaire de Flavien. Il déclara qu'après la fin de la séance indiquée plus haut, et qui s'était tenue pour faire une enquête sur la valeur des actes, Astérius lui avait avoué que ces actes avaient été falsifiés par l'archimandrite Abraham et par les notaires. Cette déposition fut également insérée dans le procès-verbal [1]. Mais on n'examina pas si cette déposition elle-même était fondée, quoiqu'il parût bien peu probable qu'Astérius, qui était notaire de Flavien, et, en outre, très-dévoué à son maître et intéressé dans la question des actes, eût ainsi parlé contre lui-même et contre ses collègues.

---

qu'il ne se rendrait pas à une troisième ; pourquoi, dans ce cas, Flavien n'aurait-il pas préparé d'avance le décret qu'il y avait à porter? »

(1) Mansi, t. VI, p. 821-828. — Hard. t. II, p. 209-213.

CHAPITRE III

LE BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE.

§ 175.

CONVOCATION DU SYNODE.

Quinze jours avant que les deux commissions dont nous avons parlé plus haut procédassent à leur enquête, l'empereur Théodose II avait convoqué un concile général qui devait se tenir à Éphèse. L'empereur prit cette résolution à la suite des sollicitations que lui firent, dans ce but, Eutychès et Dioscore patriarche d'Alexandrie, probablement appuyés l'un et l'autre par le ministre Chrysaphius [1]. Dioscore avait sur le dogme les mêmes idées qu'Eutychès ; il comprenait la doctrine de Cyrille comme la comprenait l'archimandrite de Constantinople, et, comme ce dernier, il voyait des nestoriens dans tous ceux qui n'étaient pas de son avis. Peut-être aussi le patriarche d'Alexandrie était-il animé de sentiments de jalousie contre le patriarche de Constantinople, dont le siége commençait à éclipser le sien ; on sait qu'un demi-siècle auparavant des motifs de ce genre firent naître l'implacable haine que Théophile d'Alexandrie déploya contre S. Jean Chrysostome. Dans la circonstance présente, Dioscore ne craignit pas d'accepter, au mépris de tous les canons, Eutychès dans sa communion, quoique celui-ci eût été excommunié par l'autorité compétente, et que lui, Dioscore, n'eût pas sur lui la moindre juridiction ; avant que le grand synode convoqué à Éphèse eût fait son enquête et rendu son jugement, Dioscore dé-

---

(1) Liberat. *Breviar. hist. Eutych.* c. 12, dans Galland. *Biblioth. Patrum*, t. XII, p. 140 ; et Theophanes, *Chronograph. ad ann.* 5940, t. I, p. 154, ed. Bonn. (alias p. 86). — Pagi (*Critica ad annum* 449, nº 7) doute qu'Eutychès se soit aussi adressé à l'impératrice Eudoxie, par la raison que cette princesse n'était pas encore à la cour, et Walch a suivi l'opinion de Pagi, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 200, Anm.

clara Eutychès réintégré comme prêtre et comme archimandrite [1].

Dans sa seconde lettre au pape Léon, Flavien parlait déjà du futur concile et déclarait, presque explicitement, qu'il n'en attendait rien de bon (V. plus haut, § 173); Eusèbe évêque de Dorylée paraît, au contraire, avoir été plus confiant, ainsi que le prouve ce que nous avons déjà rapporté de lui. La lettre impériale de convocation était, comme de coutume, rédigée au nom des deux empereurs Théodose II et Valentinien III ; elle est datée du 30 mars 449 [2], et était la même pour tous les métropolitains. Nous possédons encore la copie de celle qui fut adressée à Dioscore. Les empereurs témoignent, dans cette lettre, de leur zèle pour l'orthodoxie, et déclarent que, puisqu'il s'était élevé des doutes et des difficultés sur la vraie foi, il est nécessaire de tenir un synode général. Aussi, le 1er août suivant, Dioscore devait-il se trouver à Éphèse, avec dix des métropolitains qui lui étaient soumis et avec dix autres évêques recommandables par leur science et par leurs mœurs. De semblables invitations avaient été adressées à d'autres évêques, et nul ne devait, sous peine d'une grave responsabilité, refuser de répondre à cette invitation, ou différer de se rendre au synode. Théodoret de Cyrus (cet adversaire décidé du monophysitisme) avait, au contraire, reçu l'ordre de ne pas venir à Éphèse, à moins que le synode ne l'y appelât explicitement [3].

Dans une seconde lettre écrite à Dioscore et datée du 15 mai de la même année, l'empereur dit avoir appris que plusieurs archimandrites de l'Orient faisaient une très-vive opposition à quelques évêques imbus de nestorianisme ; aussi avait-il ordonné que le prêtre et archimandrite Barsumas (de la Syrie) assistât au concile d'Ephèse pour y représenter ses collègues, et qu'il y eût voix délibérative. L'empereur demandait à Dioscore de le recevoir avec bienveillance et de l'accepter comme membre du synode [4]. Nous avons aussi la lettre que l'empereur écrivit à Barsumas

---

(1) Mansi, t. VI, p. 1045 et 1099. — Hard. t. II, p. 345 et 379.

(2) Et non pas du 29 mars, comme le prétend Walch, a. a. O. S. 178.

(3) Dans Mansi, t. VI, p. 588 sq.; en allemand dans Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 335. — Liberat. dit que, sur la demande d'Eutychès, le ministre Chrysaphius avait exilé Ibas pour qu'il ne pût se rendre au synode. Cf. Liberati *Breviarium*, c. 12, dans Galland. *Biblioth. Patrum*, t. XII, p. 140. Il semble cependant que ce fait ait eu lieu après le brigandage d'Éphèse. — Vgl. Walch, *Ketzergesch.* Bd. VI, S. 204.

(4) Mansi, t. VI, p. 593. Hard. l. c. p. 76. Cet abbé Barsumas, qui partageait les erreurs des monophysites, ne doit pas être confondu avec son con-

lui-même; elle est datée du 14 mai et coïncide très-bien avec celle écrite à Dioscore[1]. Elle semble, en effet, prouver que quelques évêques imbus de sentiments nestoriens occasionnaient des troubles en Orient à la même époque qu'Eutychès, mais dans un sens tout opposé, et c'était un motif de plus pour l'empereur de convoquer le synode[2].

A la même époque l'empereur nomma deux hauts fonctionnaires comme ses représentants pour le concile qui allait se tenir; c'étaient Elpidius, le *comes sacri consistorii*, ainsi qu'il est nommé dans la lettre au proconsul Proclus, et Eulogius, tribun et notaire prétorien, auxquels il remit un *commonitorium*. Nous possédons encore l'exemplaire destiné à Elpidius; il est ainsi conçu: «Le saint synode réuni à Ephèse s'était occupé peu de temps auparavant, il est vrai, de l'affaire de l'impie Nestorius, et avait porté contre lui une juste sentence; mais comme il s'était élevé de nouvelles difficultés sur la foi, il avait convoqué un second concile à Ephèse pour couper le mal jusqu'à la racine; il avait, dans ce but, choisi Elpidius et Eulogius pour le service de la foi et pour faire exécuter ses ordres dans le synode d'Ephèse. Ils ne devaient, en particulier, souffrir aucun désordre; mais ils avaient mission de s'emparer de quiconque occasionnerait des troubles et de le livrer à l'empereur; en un mot, ils devaient veiller à ce que tout se passât avec ordre; ils devaient assister aux décisions (κρίσει) et faire en sorte que le synode agît d'une manière prompte et sûre, et qu'il en instruisît ensuite l'empereur. Quant aux évêques qui avaient déjà jugé Eutychès (à Constantinople), ils pouvaient assister aux délibérations du synode d'Ephèse, mais sans avoir voix délibérative, parce que c'était leur jugement qui allait être révisé. Le synode ne devait traiter aucune autre affaire, en particulier les affaires d'argent, avant que l'on eût terminé de traiter tout ce qui avait rapport à la foi. L'empereur avait écrit au proconsul pour que les commissaires du concile fussent soutenus par le pouvoir civil et militaire, de telle sorte qu'ils pussent remplir leur mission, qui était au-dessus de toutes les autres affaires, de même que les choses divines sont au-dessus des choses humaines[3].»

---

temporain Barsumas, évêque de Nisibe, qui était partisan du nestorianisme; l'abbé et archimandrite est vénéré comme un saint par les jacobites. Sur ces deux Barsumas, voyez le *Kirchenlexicon von Wetzer und Welte*, art. *Barsumas*.

(1) Mansi, et Hard. ll. cc.
(2) Vgl. Walch, a. a. O. S. 200.
(3) Mansi, t. VI, p. 596. — Hard. t. II, p. 75. — Fuchs, a. a. O. S. 339.

Un décret assez bref adressé à Proclus, proconsul d'Asie, donna en effet à ce dernier connaissance des ordres de l'empereur; sous peine d'encourir une très-grave responsabilité, Proclus devait soutenir de son mieux les commissaires [1].

Nous possédons encore deux autres décrets de l'empereur qui furent rendus avant l'ouverture du brigandage d'Ephèse; le premier adressé à Dioscore est ainsi conçu : « L'empereur avait, il est vrai, défendu antérieurement à Théodoret de Cyrus de se rendre au synode, parce qu'il avait composé des écrits contre Cyrille; il n'y avait d'exception que dans le cas où Théodoret eût été expressément appelé par le synode lui-même. Toutefois, comme l'on pouvait craindre que les évêques nestoriens ne se donnassent beaucoup de peine pour le faire venir au synode, l'empereur, suivant en cela les règles des saints Pères, nommait Dioscore président du synode [2]. »

La seconde lettre était adressée au synode et portait ce qui suit: « L'empereur avait désiré que tout restât en paix, et ce n'est pas lui qui aurait voulu molester les évêques; mais Flavien avait reproché à l'archimandrite Eutychès certaines doctrines concernant la foi, et il avait, pour ce motif, réuni un concile. L'empereur l'avait prié, à plusieurs reprises, de mettre fin à ce conflit, afin que le désordre ne devînt pas général; Flavien n'avait pas voulu laisser tomber la question en litige, et c'est pour cela que l'empereur avait jugé nécessaire de réunir un saint synode composé des évêques de tous les pays, afin qu'ils se rendissent compte de ce qui avait été déjà fait dans cette affaire, qu'ils en finissent à tout jamais avec cette discussion, qu'ils chassassent de l'Eglise les partisans de Nestorius, et enfin qu'ils conservassent la foi orthodoxe ferme et inébranlable : car toute l'espérance de l'empereur et toute la force de l'empire dépendaient de la véritable foi en Dieu et des prières du synode [3]. »

Le 13 mai 449, le pape Léon I[er] reçut aussi, à Rome, une invitation pour se rendre au synode d'Ephèse [4]; mais comme Léon

---

(1) Mansi, t. VI, p. 597. — Hard. t. II, p. 77.

(2) Sur la présidence du synode d'Éphèse, V. t. I, p. 42, de l'*histoire des conciles*, et Walch, *Ketzerhistor.* Bd. VI, S. 201, n° 4. Dioscore dit plus tard au concile de Chalcédoine, que Juvénal et Thalassius avaient présidé en commun avec lui, ce que Noel Alexandre ne craint pas d'appeler un mensonge, et ce qui est aussi réfuté par la teneur de la lettre impériale.

(3) Mansi, l. c. p. 89. — Hard. l. c. p. 77.—Fuchs, a. a. O. S. 340.

(4) Cf. Leonis *Epist.* 31, *ad Pulcheriam*, c. 4, p. 856, ed. Ballerini; dans Mansi, t. V, p. 1401.

ne pouvait; vu les grandes difficultés de l'époque où il vivait[1], se rendre à ce concile, il nomma pour l'y représenter les trois légats Julius évêque de Puzzuolo [2], le prêtre Réné (de Saint-Clément) et le diacre Hilaire ; ils devaient aussi remettre des lettres du pape Léon à l'archevêque Flavien, à l'empereur, au synode et à Pulchérie, etc.

§ 176.

LA CÉLÈBRE EPISTOLA DOGMATICA DE LÉON A L'ARCHEVÊQUE FLAVIEN.

La première de ces lettres, celle qui était adressée à l'archevêque Flavien, contient cette dissertation dogmatique sur la doctrine chrétienne de la personne du Christ que Léon avait auparavant déjà annoncée à l'évêque de Constantinople, et qui, ayant été ensuite approuvée par le 4e concile œcuménique, a toute la valeur d'un symbole [3]. Cette lettre, dont nous donnons le texte original dans les notes [4], peut se résumer comme il suit, si l'on fait abstraction de quelques phrases moins importantes : « C. 1. Ta lettre, que je m'étonne d'avoir reçue si tard, et les actes synodaux qui l'accompagnaient, m'ont fait connaître le scandale qui vient de se produire chez vous, à l'encontre de la vraie foi. Ce qui, jusqu'ici, était encore dissimulé est devenu maintenant tout à fait clair. Eutychès fait preuve dans cette affaire de beaucoup d'ignorance

(1) L. c. et *Epist.* 37, p. 886, ed. Ballérini; dans Mansi, t. V, p. 1424.

(2) Voyez sur ce point, Ballerini, ed. *Opp. S. Leonis*, t. XI, p. 1411, not. 4.

(3) Cette lettre du pape Léon, qui a le nº 28 dans l'éd. des Ballérini, a été imprimée *in Leonis Opp.* ed. Ballerini, t. I, p. 801-838; dans Mansi, t. V, p. 1366 ; Hard. t. II, p. 290 sqq.; en allemand dans Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. IV, S. 312 ff. en partie aussi dans Arendt, *Leo d. Gr. und seine Zeit.* (*Léon le Grand et son temps*), Mainz, 1835, S. 232 ff. Elle a été primitivement écrite en latin; la traduction grecque qui l'accompagne a été probablement faite dès que la lettre fut arrivée à Constantinople, et cette traduction a été sans doute lue au synode de Chalcédoine. Vgl. Walch, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 182 ff. — Quesnel et les Ballérini ont enrichi cette lettre de nombreuses notes, qui ont été imprimées dans le vol. de l'éd. des Ballerini, p. 1407 sqq. Nous remarquerons que, dans son livre *De viris illustribus*, c. 84, Gennadius dit que plusieurs regardaient Prosper d'Aquitaine comme auteur de cette lettre ; mais pour lui il croit que c'est le pape Léon lui-même qui l'a composée. Vgl. Walch, a. a. O. S. 184 f.

(4) Leo Episcopus, dilectissimo fratri Flaviano Constantinopolitano episcopo. Cap. 1. Lectis dilectionis tuæ litteris, quas miramur fuisse tam seras, et gestorum episcopalium ordine recensito, tandem quid apud vos scandali contra integritatem fidei exortum fuisset, agnovimus; et quæ prius videbantur occulta, nunc nobis reserata patuerunt. Quibus Eutyches, qui presbyterii nomine honorabilis videbatur, multum imprudens et nimis

et de beaucoup d'imprudence (*multum imprudens et nimis imperitus*)..... Quelle connaissance peut donc avoir de l'Ancien et du Nouveau Testament celui qui ne comprend même pas le commencement du symbole? Le cœur de ce vieillard ne peut comprendre ce que les néophytes professent dans le monde entier. — C. 2. Puisqu'il ne savait pas ce qu'il devait croire sur l'incarnation du Verbe divin, et ne voulait pas scruter sur ce point la sainte Ecriture, il aurait dû, au moins, s'en tenir au symbole que tous connaissent et que tous professent, et croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Ces trois propositions suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Car celui qui croit en Dieu le Père tout-puissant, reconnaîtra que le Fils lui est coéternel, ne le séparera en rien du Père, parce qu'il est Dieu de Dieu, tout-puissant du tout-puissant, coéternel de l'éternel, n'étant ni inférieur quant au temps, ni moindre quant à la puissance, ni inégal quant à la majesté, ni séparé quant à la substance. Et ce Fils unique éternel d'un Père éternel est né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Cette naissance temporelle n'a été ni un avantage ni un désavantage pour la naissance éternelle (du sein du Père); son unique raison d'être a été le salut des hommes : car nous ne pouvions dominer ni le péché ni l'auteur de la mort,

---

imperitus ostenditur, ut etiam de ipso dictum sit a Propheta: *Noluit intelligere, ut bene ageret, iniquitatem meditatus est in cubili suo* (Ps. 35, 4). Quid autem iniquius, quam impia sapere, et sapientioribus doctioribusque non cedere? Sed in hanc insipientiam cadunt, qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt; et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuere. Quam enim eruditionem de sacris novi et veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem Symboli initia comprehendit? Et quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur.

C. 2. Nesciens igitur, quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiæ lumen in sanctarum scripturarum latitudine labôrare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur : Credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere hæreticorum machinæ destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de æterno natus est coæternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia; idem vero sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine. Quæ nativitas temporalis illi nativitati divinæ et sempiternæ nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini, qui erat deceptus,

si Lui, qui n'est pas souillé du péché et qui n'a pas à craindre la mort, n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a été conçu par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'a enfanté sans qu'elle perdît sa virginité, de même qu'elle l'a conçu sans qu'il y fût porté atteinte. Si, à cause de son aveuglement, Eutychès n'avait pu comprendre ces vérités, il aurait dû, au moins, accepter ce que dit le Saint-Esprit, au sujet de l'incarnation du Verbe. Il n'aurait pas alors pensé que le Verbe s'était fait chair dans ce sens que le Christ né du sein de la Vierge avait une forme humaine, sans avoir un corps véritable de même nature que le corps de sa mère. Peut-être Eutychès a-t-il pensé que le Christ n'était pas de même nature que nous, parce que l'ange dit à Marie : « Le Saint-Esprit descendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; aussi le Saint qui naîtra de toi sera-t-il appelé le Fils de Dieu. » Il a cru peut-être que, parce que la conception de la Vierge a été une œuvre divine, la nature de celui qui a été conçu n'est pas la même que la nature de celle qui a conçu.

---

impendit, ut et mortem vinceret, et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret. Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum Matris Virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit. Sed si de hoc christianæ fidei fonte purissimo sincerum intellectum haurire non poterat, quia splendorem perspicuæ veritatis obcæcatione sibi propria tenebrarat, doctrinæ se evangelicæ subdidisset. Et dicente Matthæo (1, 1): *Liber generationis Jesu Christi filii David, filii Abraham*, apostolicæ quoque prædicationis expetisset instructum. Et legens in epistola ad Romanos (1, 1) : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem,* ad propheticas paginas piam sollicitudinem contulisset. Et inveniens promissionem Dei ad Abraham dicentis : *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen. 12, 3; 22, 18), ne de hujus seminis proprietate dubitaret, secutus fuisset Apostolum dicentem : *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, quod est Christus* (Gal. 3, 16). Isaiæ quoque prædicationem interiore apprehendisset auditu dicentis : *Ecce virgo in utero accipiet, et pariet filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel* (Isai. 7, 14), quod est interpretatum, *nobiscum Deus* (Matth. 1, 23). Ejusdemque Prophetæ fideliter verba legisset : *Puer natus est nobis, filius datus est nobis, cujus potestas super humerum ejus, et vocabunt nomen ejus, Magni consilii angelus, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Princeps pacis, Pater futuri sæculi.* (Isai. 9, 6). Nec frustratorie loquens, ita Verbum diceret carnem factum, ut editus utero virginis Christus haberet formam hominis, et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo putavit Dominum nostrum Jesum Christum non nostræ esse naturæ, quia missus ad beatam Mariam semper virginem angelus ait : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (Luc. 1, 35)? ut quia conceptus virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro

Mais il n'en est pas ainsi : ce qu'il y a eu d'insolite dans la conception du Fils n'a pas fait disparaître en lui la condition d'existence du genre (humain). Le Saint-Esprit a donné la fécondité à une Vierge et la réalité du corps (du Christ) est prouvée par la réalité du corps (de la mère); c'est pour cela que l'évangéliste dit : « Le Verbe s'est fait chair, » c'est-à-dire la sagesse de Dieu s'est bâti une maison dans cette chair qu'il a prise d'un homme (c'est-à-dire de Marie), et il l'a animée d'une âme raisonnable (*spiritus animæ rationalis*). — C. 3. Les propriétés des deux natures et substances étant donc pleinement sauvegardées et s'étant réunies en une seule personne, la majesté s'est revêtue de la bassesse, la force de la faiblesse, et l'éternité de la mortalité, pour payer notre dette ; la nature qui ne peut souffrir s'est unie à celle qui est capable de souffrance, afin que, ainsi que cela était nécessaire pour notre salut, il y eût entre Dieu et les hommes un médiateur qui, d'un côté, pouvait mourir, et de l'autre était immortel. Le vrai Dieu est né avec la nature complète et parfaite d'un homme véritable (*in integra perfectaque natura*), parfait dans sa nature propre (c'est-à-dire dans sa divinité) et parfait dans la nôtre (c'est-à-dire dans l'humanité). Je dis dans la nôtre, c'est-à-dire : le Christ s'est revêtu de notre nature telle qu'elle a été faite par le Créateur ; en d'autres termes, l'humanité du Christ est cette humanité (*integra*) qui n'a pas été corrompue par le péché : car il n'y a dans le Sauveur rien de ce que le tentateur a mis en nous ; il a pris part à notre état plein de faiblesse, mais il n'a pas pris part à nos fautes ; il a accepté l'état de serviteur, mais sans connaître la

---

concepti. Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis, et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis. Fæcunditatem enim virgini Spiritus sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est : et ædificante sibi sapientia domum (*Prov.* 9, 1), *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joann. 1, 14), hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitæ rationalis animavit.

C. 3. Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas ; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quæ in nobis ab initio Creator condidit, et quæ reparanda suscepit. Nam illa, quæ deceptor intulit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana au-

souillure du péché, et il a relevé l'humanité sans léser en rien la divinité. Cet abaissement, par lequel celui qui était invisible devint visible et par lequel le maître et créateur du monde voulut devenir un des mortels, cet abaissement volontaire n'est pas une abdication de la force, mais bien un résultat de la miséricorde. Lui qui avait fait l'homme à l'image de Dieu, lui qui, étant Dieu, avait fait l'homme, s'était fait homme lui-même en prenant la forme de serviteur. Chaque nature conserve ce qui lui revient, et, de même que la condition de Dieu n'anéantit pas la condition d'homme, de même la condition de serviteur ne nuit en rien à celle de Dieu (*forma Dei*).—C. 4. Le Fils de Dieu est donc entré dans ce monde infime, descendant de son siége céleste et n'abandonnant cependant pas la magnificence du Père; il est venu dans ce monde, dans un nouvel ordre de choses et par une naissance qui lui est particulière. Dans un nouvel ordre de choses, c'est-à-dire que celui qui (d'après sa nature) est invisible, est devenu visible dans la nôtre (dans notre nature). Celui qui est incompréhensible a voulu être compris, celui qui existait avant tous les temps a commencé dans le temps à être; le maître de tout a accepté l'état de serviteur, après avoir voilé sa majesté. Le Dieu qui ne pouvait souffrir n'a pas dédaigné de devenir un homme capable de souffrance, et celui qui est immortel s'est soumis à la loi de la mort. Il est venu dans ce monde par une naissance qui lui était particulière, *quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit.*

---

gens, divina non minuens; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem præbuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de prævaricatoris consortio invenisse solatium; Deum quoque, justitiæ exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam; opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cujus voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suæ dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo diabolicæ iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret.

C. 4. Ingreditur ergo hæc mundi infima Filius Dei, de cœlesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens esse cœpit ex tempore; universitatis Dominus servilem formam obumbrata majestatis suæ immensitate suscepit; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis, et immortalis mortis legibus subjacere. Nova autem nativitate

Il a pris la nature de sa mère; mais il n'a pris pour cela aucune faute, et, parce que sa naissance n'est pas semblable à la nôtre, il ne s'ensuit pas que sa nature soit différente de la nôtre. Car celui qui est véritablement Dieu est aussi véritablement homme, et il n'y a dans cette unité aucun mensonge; car elle est formée de la bassesse de l'homme et de l'élévation de Dieu (*invicem sunt*); de même que Dieu n'est pas changé parce qu'il est miséricordieux (c'est-à-dire parce que sa miséricorde a été cause qu'il s'est fait homme), de même l'homme (c'est-à-dire l'humanité) n'a pas été absorbé par la majesté divine. Chacune des deux formes (natures) fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe (de Dieu) opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair; l'une d'elles resplendit par ses miracles et l'autre succombe sous les injures. Et, de même que le Verbe reste toujours égal en gloire à son Père, de même la chair n'abandonne pas la nature qui nous est propre. Car, ainsi qu'il faut le répéter souvent, un seul est tout à la fois véritablement Fils de Dieu et véritablement fils de l'homme; Dieu, dans ce sens qu'il était au commencement le Verbe, et que le Verbe était en Dieu et qu'il était Dieu lui-même; homme, dans ce sens que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous; Dieu, parce que tout a été créé par lui et que rien n'a été créé sans lui, homme, parce qu'il est né de la femme et qu'il a été sous la loi. La naissance charnelle est une manifestation de sa nature humaine; mais l'enfantement d'une vierge est la marque d'une vertu divine. La pauvreté des langes prouve la faiblesse de l'enfant, mais les voix des anges trahissent la grandeur du Très-Haut. Celui qu'Hérode veut

---

generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab æqualitate paternæ gloriæ non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei filius, et vere hominis filius. Deus per id quod *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Joann. 1, 1); homo per id quod *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (ibid. 1, 14); Deus per id quod *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (ibid. 1, 3); homo per id quod *factus est ex muliere, factus sub lege* (Gal. 4, 4). Nativitas carnis manifestatio est humanæ na-

tuer d'une manière cruelle est semblable aux hommes qui entrent dans la vie, *rudimentis hominum*, c'est-à-dire aux enfants; mais celui-là est le maître de tous que les mages s'empressent d'adorer avec humilité. Et, afin que l'on n'ignorât pas que la divinité était cachée sous le voile de la chair, la voix du Père cria du haut du ciel : « Voici mon Fils bien-aimé ; » celui qui, comme homme, est tenté par la ruse du démon, est, en tant que Dieu, servi par les anges. Souffrir la faim, la soif, être fatigué et dormir est évidemment d'un homme ; mais avec cinq pains rassasier cinq mille hommes, marcher sur la mer, commander aux tempêtes, etc., est évidemment d'un Dieu. De même qu'une seule et même nature ne peut tout à la fois pleurer de compassion sur l'ami qui vient de mourir et le ressusciter ensuite par un simple commandement, et lorsqu'il est déjà mort depuis quatre jours, ou bien, de même qu'une seule et même nature ne peut tout à la fois être attachée à la croix et faire trembler les éléments, etc., de même elle ne pourrait dire : « Moi et mon Père, nous ne sommes qu'un, » et « Mon père est plus grand que moi. » En effet, quoique dans Notre-Seigneur Jésus-Christ il n'y ait qu'une seule personne pour Dieu et pour l'homme, l'humiliation et la magnificence qui sont l'une et l'autre communes aux deux natures, proviennent l'une et l'autre d'une source différente. Il a de nous l'humanité, qui est moindre que le Père, et il a du Père la divinité, qui est égale à

---

turæ ; partus virginis divinæ est virtutis indicium. Infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum; magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimentis hominum, quem Herodes impie molitur occidere; sed Dominus est omnium, quem Magi gaudent suppliciter adorare. Jam cum ad præcursoris sui Joannis baptismum venit, ne lateret, quod carnis velamine divinitas tegeretur, vox Patris de cœlo intonans dixit : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui* (Matth. 3, 17). Quem itaque sicut hominem diabolica tentat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum est. Sed quinque panibus quinque millia hominum satiare, et largiri Samaritanæ aquam vivam, cujus haustus bibenti præstet, ne ultra jam sitiat, supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare, et elationes fluctuum increpata tempestate consternere; sine ambiguitate divinum est. Sicut ergo, ut multa prætercam, non ejusdem naturæ est, flere miserationis affectu amicum mortuum, et eumdem remoto quatriduanæ aggere sepulturæ, ad vocis imperium excitare redivivum; aut in ligno pendere, et in noctem luce conversa, omnia elementa tremefacere ; aut clavis transfixum esse, et paradisi portas fidei latronis aperire ; ita non ejusdem naturæ est, dicere : *Ego et Pater unum sumus*; et dicere, *Pater major me est* (Joann. 10, 30; 14, 28). Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas ; de Patre illi est æqualis cum Patre Divinitas.

celle du Père. — C. 5. Pour ce motif et parce que les deux natures ne forment qu'une seule personne, on lit que le Fils de l'homme est descendu du ciel (*Jean*, 3, 13), quoique ce soit le Fils de Dieu qui ait pris chair de la Vierge, et de même on lit que le Fils de Dieu a été crucifié et a été enseveli (I *Cor*. II, 8), quoiqu'il n'ait pas souffert dans sa divinité, d'après laquelle il est Fils unique du Père, coéternel au Père et de même substance que le Père, mais quoiqu'il ait souffert dans l'infirmité de sa nature humaine; pour ce même motif encore, le Fils unique de Dieu a été crucifié et a été enseveli, conformément à ces paroles de l'Apôtre: « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le maître de la gloire (I *Cor*. 2, 8). Lorsque le Seigneur voulait instruire ses disciples sur la foi, en les interrogeant il leur demanda : « Pour qui me regarde-t-on, moi, le fils de l'homme ? » Et lorsqu'ils eurent répondu, il leur demanda de nouveau : « Mais vous, qui croyez-vous que je sois, » moi, le Fils de l'homme? Pierre étant inspiré de Dieu et devançant tous les peuples par sa profession de foi, répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Il reconnaissait donc que le fils de l'homme était en même temps le Fils de Dieu, parce que l'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut ; et, après la résurrection de son véritable corps (car c'est le corps qui a été crucifié, qui est ensuite ressuscité), qu'a-t-il fait pendant ces quarante jours, sinon éclairer notre foi et la préserver de tout doute à ce sujet?... Il a mangé avec ses disciples, est entré les portes étant closes, a promis le Saint-Esprit, s'est laissé toucher

---

C. 5. Propter hanc ergo unitatem personæ in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de cœlo, cum Filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli : *Si enim cognosvissent, numquam Dominum majestatis crucifixissent* (I Cor. 2, 8). Cum autem in se Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret, *Quem me*, inquit, *dicunt homines esse filium hominis* (Matth. 16, 13 sqq.)? Cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent, *Vos autem*, ait, *quem me esse dicitis ?* Me utique, qui sum filius hominis, et quem in forma servi atque in veritate carnis aspicitis, quem me esse dicitis? Ubi B. Petrus divinitus inspiratus, et confessione sua omnibus gentibus profuturus, *Tu es*, inquit, *Christus Fi ius Dei viri*. Nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino, et a principali petra soliditatem et virtutis traxit et nominis, qui per revelationem Patris eumdem et Dei filium est confessus et Christum : quia unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem

les mains, etc., afin que l'on connût qu'il possédait les propriétés de la nature divine et de la nature humaine unies d'une manière inséparable, et afin que, sans identifier le Verbe et la chair, nous fussions convaincus que le Verbe et la chair ne formaient qu'un Fils de Dieu. Eutychès a complétement ignoré ce mystère de la foi; il n'a pas reconnu notre nature dans le Fils de Dieu, il ne l'a pas plus reconnue dans les abaissements de la mort que dans la magnificence de la résurrection; il n'a pas eu peur de cette parole de l'apôtre : « Tout esprit qui divise le Christ n'est pas de Dieu, mais c'est l'Antechrist. » (*Jean*, 4, 3.) Mais qu'est-ce donc que diviser Jésus, si ce n'est séparer de lui la nature humaine? Celui qui demeure dans un tel doute au sujet de la nature du corps du Christ, doit aussi, nécessairement, enseigner avec le même aveuglement des choses qui n'ont pas de sens à l'égard des souffrances de Jésus-Christ : car celui qui croit à la croix du Seigneur et

---

vero Domini (quæ utique veri corporis fuit, quia non alter est ressuscitatus, quam qui fuerat crucifixus et mortuus) quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostræ integritas ab omni caligine mundaretur? Colloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens, et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis, quos dubietas perstringebat, admittens, ideo et clausis ad discipulos januis introibat, et flatu suo dabat Spiritum sanctum, et donato intelligentiæ lumine sanctarum Scripturarum occulta pandebat, et rursus idem vulnus lateris, fixuras clavorum, et omnia recentissimæ passionis signa monstrabat, dicens : *Videte manus meas et pedes, quia ego sum. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc. 24, 39); ut agnosceretur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere; et ita sciremus, Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium æstimandus est vacuus, qui naturam nostram in Unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis, nec per gloriam resurrectionis agnovit. Nec sententiam beati apostoli et evangelistæ Joannis expavit dicentis : *Omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est; et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est; et hic est Antichristus* (I Joann. 4, 3). Quid autem est solvere Jesum, nisi humanam ab eo separare naturam, et sacramentum, per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis? Caligans vero circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcœcatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat; cujus credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio veræ carnis, negatio est etiam corporeæ passionis. Si ergo christianam suscipit fidem et a prædicatione Evangelii suum non avertit auditum, videat, quæ natura transfixa clavis pependerit in crucis ligno, et aperto per militis lanceam latere crucifixi intelligat, unde sanguis et aqua fluxerit, ut ecclesia Dei et lavacro rigaretur et poculo. Audiat et beatum Petrum apostolum prædicantem, quod sanctificatio Spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi. Nec transitorie legat ejusdem apostoli verba dicentis : *Scientes, quod non corruptibilibus argento et auro redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Jesu Christi* (1 Petr. 1, 18). Beati quoque Joannis apostoli testimonio non resistat, dicentis : *Et*

qui regarde sa mort comme une mort véritable, doit aussi affirmer sa chair (c'est-à-dire sa véritable humanité), puisqu'il croit à la mort de cette chair. Il ne peut nier que l'homme qu'il regarde comme capable de souffrir ait eu un corps semblable au nôtre (c'est-à-dire un corps semblable au nôtre quant à sa substance); car nier qu'il a eu une chair véritable, ce serait nier qu'il ait réellement souffert. Celui qui professe ainsi la doctrine chrétienne, peut s'expliquer quelle est cette nature qui a été transpercée de clous et attachée à la croix ; il peut se rendre compte d'où proviennent (c'est-à-dire de quelle nature) le sang et l'eau qui ont coulé lorsque le côté du Crucifié fut transpercé. L'Église catholique a grandi avec cette croyance que, dans Jésus-Christ, il n'y avait pas d'humanité sans une divinité réelle et de divinité sans une humanité véritable. — C. 6. Comme Eutychès a répondu ainsi qu'il suit à votre question : « Je professe qu'avant l'union Notre-Seigneur se composait de deux natures; mais, après l'union, je crois qu'il n'existait plus qu'une seule nature, » je suis grandement surpris qu'on lui ait laissé émettre aussi, comme si elle ne contenait rien de scandaleux, une profession de foi aussi insensée et aussi blasphématoire. La première phrase, que le Fils unique de Dieu ait été composé de deux natures avant l'union [1], est aussi impie que celle qui soutient qu'après l'Incarnation il n'y avait plus qu'une seule nature. Afin qu'Eutychès ne puisse pas augurer de votre silence que sa déclaration est juste, ou au moins supportable, nous vous exhortons, frères bien-aimés, afin que, si,

---

sanguis Jesu Filii Dei emundat nos ab omni peccato (I Joann. 1, 7). Et iterum : *Hæc est victoria, quæ vincit mundum, fides nostra* (I Joann. 5, 4). Et : *Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei ? Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus; non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et spiritus est, qui testificatur, quoniam spiritus est veritas. Quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus, aqua, et sanguis, et tres unum sunt* (I Joann. 5, 5-7). Spiritus utique sanctificationis, et sanguis redemptionis, et aqua baptismatis; quæ tria unum sunt, et individua manent, nihilque eorum a sui connexione sejungitur : quia catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.

C. 6. Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit, dicens : *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor;* miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem, nulla judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet esset auditum : cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam *Verbum caro factum est*, natura in eo singularis asseritur. Quod ne Eutyches ideo vel recte vel tolerabiliter æstimet dictum, quia nulla

par la miséricorde de Dieu, il vient donner satisfaction, vous délivriez cet homme ignorant et imprudent de cette funeste pensée. Ainsi que le prouvent les actes, il a déjà commencé d'une façon fort louable à renoncer à ses premiers sentiments, et il a affirmé, après avoir été interrogé par tous, qu'il professait ce qu'il n'avait pas professé auparavant et qu'il croyait ce qu'il n'avait pas cru d'abord. Comme il ne voulait cependant pas anathématiser son dogme impie, Votre Fraternité a reconnu par là qu'il s'obstinait dans sa fausse doctrine et qu'il méritait d'être condamné. S'il montre de nouveau un répentir réel, s'il reconnaît la justesse de la sentence épiscopale et qu'il condamne de vive voix et par écrit ses fausses doctrines, on doit le traiter avec douceur.... Pour amener à bonne fin toute cette affaire, je vous envoie, en mon lieu et place, mes frères, l'évêque Jules et le prêtre Renatus, de même que mon fils le diacre Hilaire, auxquels j'ai joint le notaire Dulcitius, espérant qu'avec l'assistance divine, celui qui s'est trompé condamnera lui-même ses erreurs et pourra ainsi se sauver. Que Dieu vous conserve, ô très-cher frère. Donné le 13 juin, sous les consuls Asturius et Protogénès, c'est-à-dire en 449 après Jésus-Christ [2].

---

vestra est sententia confutatum, sollicitudinis tuæ diligentiam commonemus, frater carissime, ut si per inspirationem misericordiæ Dei ad satisfactionem causa perducitur, imprudentia hominis imperiti etiam ab hac sensus sui peste purgetur. Qui quidem, sicut gestorum ordo patefecit, bene cœperat a sua persuasione discedere, cum vestra sententia coarctatus profiteretur se dicere, quod ante non dixerat, et ei fidei acquiescere, cujus prius fuisset alienus. Sed cum anathematizando impio dogmati noluisset præbere consensum, intellexit eum fraternitas vestra in sua manere perfidia, dignumque esse, qui judicium condemnationis exciperet. De quo si fideliter atque utiliter dolet, et quam recte mota sit episcopalis auctoritas vel sero cognoscit, vel si ad satisfactionis plenitudinem omnia, quæ ab eo mala sunt sensa, viva voce et præsenti subscriptione damnaverit : non erit reprehensibilis erga correctum quantacumque miseratio, quia Dominus noster verus et bonus pastor, qui *animam suam posuit pro ovibus suis*, et qui venit animas hominum salvare, non perdere, imitatores nos suæ vult esse pietatis ; ut peccantes quidem justitia coerceat, conversos autem misericordia non repellat. Tunc enim demum fructuosissime fides vera defenditur, quando etiam a sectatoribus suis opinio falsa damnatur. Ad omnem vero causam pie ac fideliter exsequendam, fratres nostros Julium episcopum et Renatum presbyterum tituli sancti Clementis, sed et filium meum Hilarium diaconum vice nostra direximus. Quibus Dulcitium notarium nostrum, cujus fides nobis est probata, sociavimus ; confidentes adfuturum divinitatis auxilium, ut is, qui erraverat, damnata sensus sui pravitate salvetur. Deus te incolumem custodiat, frater carissime. Data Idibus Junii, Asturio et Protogene viris clarissimis consulibus.

(1) Voyez la 35e lettre du pape Léon, dans laquelle il dit avec beaucoup de justesse : « Celui qui enseigne une pareille doctrine doit admettre que l'âme humaine, qui a été plus tard celle du Christ, existait dans le ciel avant l'incarnation dans Marie, ce qui serait aussi faux que la doctrine d'Origène sur la préexistence des âmes. »

(2) Plus tard, après le brigandage d'Éphèse, Léon ajouta encore à cette

§ 177.

AUTRES LETTRES DU PAPE LÉON.

Le même jour, le pape Léon signa toute une série de lettres qui avaient encore trait, d'une manière plus spéciale, au futur concile. Ceci était particulièrement vrai pour la lettre écrite à l'empereur Théodose (elle est datée du 13 juin 449). Le pape loue dans cette lettre le zèle que l'empereur montre pour la foi et assure que l'hérésie d'Eutychès se montre à découvert par les actes du synode de Constantinople. Aussi ce vieillard insensé aurait dû, sans autre formalité, renoncer à ses opinions; toutefois, comme l'empereur avait convoqué à Éphèse un tribunal synodal (*synodale judicium*) pour faire que les aveugles voient, il y avait envoyé, à sa place, trois légats. Si Eutychès venait à résipiscence et tenait la promesse qu'il avait faite au pape dans sa lettre, c'est-à-dire celle d'abandonner ce que le pape Léon regarderait comme erroné, on devait le traiter de nouveau avec bienveillance. Quant à la doctrine de l'Église catholique, au sujet de l'incarnation du Christ, le pape Léon l'avait définie d'une manière détaillée dans la lettre qu'il avait écrite à Flavien et qu'il joignait à celle de l'empereur [1].

Le pape Léon envoya, le même jour, une autre lettre à l'impératrice Pulchérie, qui était sœur de l'empereur et associée à l'empire. Elle contenait un court éloge de la princessé, et ensuite des réflexions tendant à prouver qu'Eutychès était tombé plutôt par ignorance que par méchanceté dans l'erreur opposée à celle de Nestorius, et qu'il s'y était ensuite obstiné. Pulchérie devait s'employer à détruire ces erreurs. Dans le cas où Eutychès rentrerait en lui-même, on devait lui pardonner, ainsi que Léon l'avait déjà écrit à Flavien, et ainsi qu'il l'avait recommandé à ses

---

lettre toute une série de textes empruntés aux Pères grecs et latins, et qui confirmaient sa doctrine, et il l'envoya à Constantinople par ses légats, les évêques Abundius et Astérius, et les prêtres Basilius et Senator (cf. *Epist.* 71). — C'est ainsi qu'à Constantinople cette addition était connue avant le synode de Chalcédoine (*Epist.* 88); mais, dans la seconde séance du concile de Chalcédoine, on lut la lettre du pape Léon sans cette addition. Cf. BALLER. ed. *Opp. S. Leonis*, t. I, p. 798 sqq. et t. II, p. 1425.

(1) *Epist.* 29 dans BALLER. p. 839 sqq. Dans HARD. t. II, p. 15. — MANSI, t. V, p. 1391.

légats. Il vaudrait mieux, du reste, qu'Eutychès condamnât ses erreurs là même où il les avait enseignées, c'est-à-dire à Constantinople, et non pas à Éphèse [1].

Il y a, dans la collection des lettres de S. Léon, de l'édition des Ballérini, une autre lettre du pape Léon à Pulchérie qui porte aussi dans quelque manuscrit cette même date du 13 juin 449, et cependant il n'est guère probable que le pape ait remis le même jour à ses légats deux lettres pour la même personne et disant au fond la même chose ; aussi les Ballérini pensent-ils que cette seconde lettre, qui est plus longue que la première, n'a jamais été envoyée [2]. Walch la regarde même comme apocryphe [3]. Arendt est d'un avis contraire : il croit que la plus longue lettre (*epistol.* 31) est la véritable, et que la plus petite (*epistol.* 30) n'est qu'un extrait de l'autre [4]. Quoi qu'il en soit, les deux lettres à Pulchérie expriment, pour le fond, les mêmes sentiments ; elles contiennent l'une et l'autre l'éloge de la princesse et cette pensée que c'est par ignorance seulement qu'Eutychès est tombé dans l'erreur opposée à celle de Nestorius. Dans la seconde lettre toutefois, ce point, ainsi que la question dogmatique, est traité beaucoup plus longuement. On y trouve aussi que le pape se plaint de ce que le délai accordé pour la réunion du concile d'Éphèse était trop court, si bien qu'il avait pu à peine préparer ce qui était nécessaire et qu'il ne lui était pas possible d'y paraître en personne [5].

En outre, le pape Léon rémit à ses légats une lettre également datée du 13 juin et adressée à tous les archimandrites de Constantinople ; il y exprimait le ferme espoir où il était qu'ils n'adhéreraient pas aux erreurs d'Eutychès. Si Eutychès ne se rétractait pas, il serait avec raison exclu de l'Église ; au contraire, s'il se rétractait, on ne refuserait pas de se montrer miséricordieux à son égard. On pouvait voir quelle était la véritable doctrine orthodoxe sur la question en litige par la lettre que le pape avait écrite à Flavien [6].

---

(1) *Epist.* 30, p. 847, ed. BALLER. dans MANSI, t. V, p. 1398. — HARD. t. II, p. 18.
(2) *S. Leonis Opp.* ed. BALLER. t. I, p. 846, n. 5, et MANSI, t. V, p. 1395, n. 5.
(3) WALCH, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 189 f.
(4) ARENDT, *Monographie über Leo, d. Gr.* S. 483, n. 4.
(5) *Epist.* 31 dans BALLÉR. p. 853 sqq. — MANSI, t. V, p. 1401.
(6) *Epist.* 32, dans BALLER. p. 859 sqq. dans HARD. t. II, p. 15. — MANSI, t. V, p. 1406.

Les légats avaient aussi reçu du pape Léon une lettre concernant le synode qui devait bientôt se tenir ; elle était ainsi conçue: « Par zèle pour la foi orthodoxe, l'empereur avait désiré que l'autorité du Siége apostolique [1] accompagnât l'exécution de son décret (du décret de l'empereur pour la convocation du concile d'Éphèse), et que Pierre expliquât lui-même ce que signifiaient ces mots qu'il avait lui-même dits à Jésus-Christ: « Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant. » Si Eutychès avait bien compris cette parole de S. Pierre, il ne se serait pas écarté du chemin de la vérité. Comme l'empereur avait ordonné la réunion d'un synode, Léon avait envoyé trois légats qui devaient assister à sa place aux séances et rendre conjointement avec les évêques un jugement approuvé de Dieu. On devait commencer par condamner l'hérésie pestilentielle, et ensuite s'occuper de la réintégration d'Eutychès, dans le cas où il se rétracterait. Léon s'était expliqué en détail sur la question dogmatique dans la lettre qu'il avait écrite à Flavien [2].

Les deux dernières de ces lettres datées du 13 juin sont écrites l'une et l'autre à Julien, évêque de Cos; l'une paraît avoir été remise aux légats du pape et l'autre à l'ambassadeur de Julien, au diacre Basile [3]. L'évêque Julien avait été membre du synode de Constantinople, qui avait condamné Eutychès, et à cette occasion il écrivit au pape Léon une lettre maintenant perdue. Dans sa réponse, le pape le loue pour son orthodoxie et lui dit que, depuis l'envoi des actes du synode, il est demeuré convaincu de l'hérésie d'Eutychès. Le pape a désigné trois légats pour le représenter au futur synode, et, dans sa lettre à Flavien, il s'est exprimé sur le dogme d'une manière détaillée. Dans le cas où Eutychès rentrerait en lui-même, on devait lui pardonner [4]. Dans l'autre lettre adressée à Julien, le pape Léon expose en abrégé la doctrine orthodoxe, et renvoie pour une explication plus complète à sa lettre à l'archevêque Flavien [5]. Quelques jours après

---

(1) C'est-à-dire que le pape prit part à la décision du concile. D'après le style de l'époque, Léon appelle l'édit impérial *dispositio sancta*. Vgl. WALCH. a. a. O. S. 191, de même que la quatrième remarque des Ballérini au sujet du texte de la lettre dont nous parlons.

(2) *Epist.* 33, dans BALLÉR. p. 863 sqq. Dans HARD. t. II, p. 19 ; MANSI, t. V, p. 1410.

(3) Cf. l'*Admonitio* des BALLÉR. p. 874, n. 4.

(4) *Epist.* 34, dans BALLÉR. p. 869 sq. — MANSI, t. V, p. 1413.

(5) *Epist.* 35, dans BALLER. p. 875.— MANSI, t. V, p. 1415. — ARENDT (a. a. O.) croit que ces deux lettres (*Epist.* 34 et 35) n'en ont formé qu'une seule à l'origine, et qu'elle a eté maladroitement divisée en deux par les copistes.

l'envoi de ces premières lettres [1], le pape eut une nouvelle occasion d'envoyer ses lettres en Orient; aussi, le 20 juin 449, écrivit-il quelques lignes à Flavien pour lui annoncer que ses légats étaient partis, et pour lui dire que, somme toute, le synode ordonné par l'empereur n'était nullement nécessaire [2]. Il émit le même jour une opinion analogue dans une lettre qu'il écrivit à l'empereur lui-même, et il s'excusait de ne pas assister au synode projeté, en disant que la situation critique où l'on se trouvait ne lui permettait pas de quitter la ville de Rome, et, en outre, que les évêques de Rome, n'avaient pas assisté en personne aux synodes antérieurs [3]. Plus d'un mois après, le 23 juillet, Léon adressa encore une autre lettre à Flavien, en réponse à celle que cet archevêque lui avait écrite; il y fait l'éloge de la conduite de Flavien, et l'exhorte à la douceur vis-à-vis d'Eutychès, si celui-ci vient à se corriger de son erreur [4]. Ce fut la dernière lettre que le pape écrivit pour l'affaire d'Eutychès, avant l'ouverture du synode.

De même que le pape Léon et que l'archevêque Flavien (voyez plus haut, § 175), Théodoret n'attendait non plus rien de bon du futur synode. C'est ce qu'il dit dans sa lettre à Irénée, évêque de Tyr, et dans celle qu'il écrivit à Domnus patriarche d'Antioche, dans laquelle il recommande à ce dernier la plus grande prudence pour le choix des évêques et des clercs qu'il amènera avec lui au synode. Cette dernière lettre laisse voir que Théodoret reconnaissait, à la vérité, la paix conclue entre Cyrille et les Orientaux, et qu'il était décidé à s'y conformer; mais, d'un autre côté, qu'il soupçonnait toujours les anathèmes de Cyrille d'être entachés de monophysitisme et que son chagrin était de voir que, sur ce point, tous les évêques n'étaient pas de son avis. Dans la circonstance présente, il craignait que Dioscore ne voulût faire sanctionner par le futur synode les anathèmes de Cyrille, et, par le fait même, le monophysitisme [5].

---

(1) Sur la question de chronologie, voyez la note 3 des Ballér. au sujet de l'*Epist.* 36, p. 885. Dans Mansi, t. V, p. 1423, n. 3.

(2) *Epist.* 36, dans Ballér. p. 885. — Mansi, t. V, p. 1423. — Quesnel a voulu prouver que les efforts de Léon tendaient à ce que le synode se tînt en Italie, afin d'avoir sur lui plus d'influence; mais ce sentiment est purement arbitraire et ne s'appuie sur aucune donnée historique. Vgl. Walch. a. a. O. S. 210.

(3) *Epist.* 37, dans Ballér. l. c. p. 886. — Mansi, t. V, p. 1424.

(4) *Epist.* 38, dans Ballér. l. c. p. 887. Dans Mansi, t. V, p. 1425.

(5) Théodor. *Epist.* 16 et 112, *Opp.* t. IV, p. 1076 sqq. et p. 1183 sqq. éd. Schulze.

§ 178.

LE BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE D'APRÈS LES PROCÈS-VERBAUX DE L'ASSEMBLÉE.

Conformément aux ordres de l'empereur, il se trouva, en effet, à Éphèse, au commencement du mois d'août 449, un grand nombre d'évêques, et on inaugura ce synode qui, sous le nom de *brigandage d'Éphèse* (*latrocinium Ephesinum*, σύνοδος λῃστρικὴ), a, dans l'histoire de l'Église, une si déplorable célébrité. Nous avons encore les procès-verbaux de cette assemblée, parce qu'ils furent lus dans le concile œcuménique de Chalcédoine, et par conséquent insérés dans les protocoles de cette dernière assemblée [1]. Le brigandage d'Éphèse, que l'on a souvent appelé aussi *Ephesina II*, s'ouvrit le 8 août 449, dans l'église de Marie à Éphèse. Les actes ne disent pas s'il a duré un ou plusieurs jours. L'affaire principale, de même que la déposition de Flavien, semble avoir été traitée en un seul jour; l'auteur anonyme du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* est aussi de cet avis (Voy. plus loin, § 179), et les trois jours suivants, probablement dans trois séances, on déposa quelques autres évêques, par exemple Théodoret et Domnus. Nous ne connaissons pas, il est vrai, ces derniers détails par les procès-verbaux de l'assemblée, mais bien par d'autres sources (Voy. plus loin, p. 179). Au nombre des membres du synode, les actes citent d'abord Dioscore et, après lui, l'évêque Julius, le légat du pape (il est appelé Julien dans les procès-verbaux) [2]; viennent ensuite Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche, et *quinto loco* Flavien de Constantinople, quoique le 2e concile œcuménique eût assigné au patriarche de Constantinople le premier rang après l'évêque de Rome. L'auteur du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* porte à trois cent

(1) Schurzfleisch a publié à Leipzig, en 1699, une dissertation sur le *synodus* λῃστρική; mais elle n'a pas une grande valeur. Quant aux travaux de Tillemont et de Walch sur ce synode, nous y reviendrons selon que l'occasion se présentera.

(2) Au sujet de ces légats du pape, voyez plus loin, p. 179. Quesnel a soutenu que ces légats envoyés par le pape aux évêques orientaux avaient été les représentants, non pas seulement du pape, mais de l'Occident tout entier. Voyez, à l'encontre de ce sentiment, les réflexions des Ballérini dans leur édition des *Œuvres de S. Léon*, t. II, p. 1175.

soixante le nombre des évêques présents au synode [1]. Quant aux actes synodaux eux-mêmes, ils ne donnent qu'un nombre beaucoup plus restreint et ne comptent que cent vingt-sept évêques lors du commencement du synode; ils ajoutent à ce nombre les représentants de huit autres évêques, ce qui donne, en tout, cent trente-cinq; et enfin, *ultimo loco,* sont consignés les noms des deux clercs romains, du diacre Hilaire et du notaire *Dulcitius* [2]. A la fin du brigandage d'Éphèse, nous voyons, en effet, cent trente-cinq évêques signer, soit en personne, soit par des représentants, les actes du synode; mais on peut remarquer que, dans cette liste, il y a treize noms qui ne se trouvaient pas au commencement du synode, et, en revanche, il y manque treize autres noms qui étaient cités au commencement du synode. Deux des évêques présents firent remarquer, au sujet de leurs signatures, que, ne sachant pas eux-mêmes écrire, ils avaient prié leurs collègues de signer pour eux. C'étaient Elie d'Adrianopolis et Cajumas de Phenus, en Palestine [3]. Quant à ceux qui avaient fait partie du synode de Constantinople, et qui se trouvaient à Éphèse, n'ayant pas, par conséquent, le droit de voter, il y eut, d'après les signatures, Flavien de Constantinople, Basile de Séleucie, Séleucus d'Amasie, Æthericus de Smyrne, Longinus de Chersonèse, Meliphtongus de Juliopolis, Timothée de Primopolis et Dorothée de Néocésarée, ce dernier étant représenté par le prêtre Longinus.

Le prêtre Jean, qui fut le premier secrétaire du synode (*primicerius notariorum*) et qui, probablement, était un clerc de Dioscore, inaugura les opérations du synode d'Éphèse en annonçant que « les pieux empereurs avaient convoqué cette assemblée par zèle pour la religion [4], sur l'ordre de Dioscore. » Le secrétaire lut alors la lettre de convocation écrite par l'empereur (p. 175), et les deux légats romains Jules et Hilaire déclarèrent alors, par leur interprète Florentius, évêque de Sardes en Lydie, que le pape Léon avait été également invité par l'empereur, mais qu'il ne s'était pas rendu en personne à cette invitation, parce que cela n'avait pas non plus eu lieu lors du concile de Nicée et du 1er concile d'Éphèse. C'est pour cela qu'il

(1) Sirmund. *Appendix codicis Theodos.* p. 113.
(2) Dans Mansi, t. VI, p. 606 sqq. — Hard. t. II, p. 83 sqq.
(3) Dans Mansi, t. VII, p. 927 sqq. — Hard. t. II, p. 269 sqq.
(4) Mansi, t. VI, p. 612. — Hard. t. II, p. 85.

avait envoyé ses légats, et qu'il leur avait remis une lettre pour le synode. Sur l'ordre de Dioscore, la lettre du pape [1] fut remise au secrétaire Jean; mais, au lieu de la lire, ce dernier fit connaître la seconde lettre que l'empereur avait écrite à Dioscore, au sujet de Barsumas (Voy. plus haut, p. 175) [2].

Sur l'invitation de Dioscore, Elpidius, le premier des commissaires impériaux, prononça alors l'allocution suivante : « L'hérésie de Nestorius a été condamnée avec raison; mais il s'est élevé, depuis peu, des questions religieuses pour la solution desquelles le présent synode a été convoqué. Avant de dire ce que l'empereur lui avait ordonné sur ce point (à lui et à ses collègues), il voulait ajouter un mot. Le Logos accordait, en ce jour, aux Pères réunis de prononcer sur lui (c'est-à-dire sur sa personne et sur sa nature); s'ils le reconnaissaient véritablement (c'est-à-dire s'ils professaient la foi orthodoxe à l'endroit du Logos), celui-ci les reconnaîtrait aussi devant son Père céleste. Quant à ceux qui altéreraient la vraie foi, ils auraient à subir un double et sévère jugement, celui de Dieu et celui de l'empereur [3]. » Elpidius lut alors le *commonitorium* impérial, qui lui avait été adressé ainsi qu'à Eulogius (§ 175), et le secrétaire Jean lut la lettre adressée au synode par l'empereur. Thalassius de Césarée, le légat Jules et le *comes* Elpidius dirent alors que, conformément aux ordres de l'empereur, il fallait tout d'abord s'occuper de la foi. Dioscore interpréta cet ordre dans ce sens qu'il fallait, non pas définir la foi

(1) Dans sa Monographie du pape Léon (S 242 u. 483), Arendt répète ce que disent plusieurs autres historiens, à savoir que le légat avait demandé la lecture de deux lettres du pape, de celle qui avait été adressée au synode, et de l'*Epist. dogmatica* adressée à Flavien. Toutefois, à côté du mot γράμματα, le texte grec porte aussi le mot ἐπιστολή ; il cite donc surtout la lettre adressée par le pape Léon au synode. Il est vrai que, dans cette lettre, le pape renvoyait à son *Epistola dogmatica* adressée à Flavien, et c'était évidemment de cette dernière que le pape désirait surtout la lecture dans le synode. Schröckh (*Kirchengesch.* Thl. XVIII, S. 461) a cru à tort qu'on avait lu au synode la lettre que le pape Léon lui avait adressée; mais, en revanche, qu'on n'avait pas lu son *Epistola dogmatica*. La vérité est qu'on n'a lu ni l'une ni l'autre de ces deux lettres.

(2) Mansi, t. VI, p. 614 sq. — Hard. t. II, p.88. Walch, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 254 f. avoue lui-même que ce refus de lire la lettre du pape était une injustice. Cet historien n'a pas toujours, du reste, bien compris le texte des procès-verbaux du brigandage d'Éphèse. Il suppose (a. a. O. S. 218) que les *aliæ divinæ litteræ ad Dioscurum* qui furent lues par Jean, étaient des lettres écrites par le pape Léon; c'étaient, dans le fait, des lettres de l'empereur, que l'on appelait *divinæ*, conformément au style de la chancellerie du Bas-Empire. C'est ce que Tillemont a très-bien remarqué, *Mém.* etc. t. XV, p. 556.

(3) Mansi, t. VI, p. 620. — Hard. t. II. p. 90 sq.

puisque les saints synodes antérieurs l'avaient déjà fait, mais bien rechercher si les opinions nouvellement émises concordaient avec les explications des Pères. « Voudrez-vous donc changer la foi des saints Pères ? » se serait alors écrié Dioscore. L'assemblée aurait répondu : « Anathème à celui qui y change quelque chose, anathème à celui qui discutera encore sur la foi. » Il est vrai qu'au synode de Chalcédoine, on nia que ce second anathème ait été réellement prononcé. Dioscore reprit : « La véritable foi a été déjà définie à Nicée et à Éphèse, et quoiqu'il y ait eu deux synodes, il n'y a cependant qu'une seule foi. » Et il invita les évêques à déclarer qu'il fallait s'en tenir simplement aux explications dogmatiques fournies à Éphèse et à Nicée. L'assemblée, par trop complaisante, aurait répondu : « Nul ne doit y ajouter ou retrancher quelque chose. Dioscore est un ferme gardien de la foi !.... Anathème à celui qui traitera encore de la foi..... Le Saint-Esprit parle par Dioscore, etc. [1]. » Plus tard, lors du synode de Chalcédoine, on fit des objections contre l'authenticité de toutes ces exclamations, et il est très-probable qu'elles n'ont été émises que par quelques évêques, et que les notaires ont supposé que le synode tout entier les avait prononcées. Ils étaient tous, en effet, au service de Dioscore et de ses amis, et il n'était pas permis aux autres évêques d'avoir leurs notaires à eux. Les notes que quelques clercs prirent malgré ces défenses furent saisies et détruites [2].

Sur la proposition du *comes* Elpidius, on introduisit alors Eutychès lui-même pour qu'il rendît compte de sa foi. Il commença par se recommander à la sainte Trinité, prononça quelques paroles de blâme sur le synode de Constantinople de l'année 448, et remit une profession de foi qui fut lue aussitôt par le secrétaire Jean. Eutychès disait dans l'introduction que, depuis sa jeunesse, il s'était appliqué à vivre, le plus possible, dans le silence et dans la retraite ; mais qu'il n'avait cependant pu y parvenir, puisqu'il se trouvait maintenant environné des plus grands dangers, et cela parce que, conformément aux prescriptions du synode de Nicée, il n'avait pas voulu tolérer de nouveauté dans la foi. Il répéta ensuite le symbole de Nicée, conjointement avec les anathèmes contre Arius, et il assure qu'il a toujours cru de cette manière. Le premier synode

---

(1) Mansi, t. VI, p. 625. — Hard. t. II, p. 96.
(2) Mansi, t. VI, p. 624 sq. — Hard. t. II, p. 93.

d'Ephèse, présidé par le saint père Cyrille, avait solennellement déclaré que, sous peine d'excommunication, il était défendu de rien retrancher ou de rien ajouter à ce symbole; c'est ce qu'il avait vu par l'exemplaire des actes du synode que S. Cyrille lui-même lui avait envoyé [1]. Il avait toujours regardé les saints Pères comme irréprochables au point de vue de l'orthodoxie, et il avait anathématisé toutes les hérésies, celles de Manès, de Valentin, d'Apollinaire, de Nestorius, et de tous les hérétiques jusqu'à Simon le Magicien, de même que l'hérésie de ceux qui prétendent que la chair de Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ est descendue du ciel [2]. C'est à cause de cette foi qu'il avait été accusé d'hérésie auprès de Flavien par Eusèbe de Dorylée et par d'autres évêques. Flavien, l'ami inséparable d'Eusèbe, l'avait, il est vrai, cité (lui Eutychès) à comparaître, mais il avait lui-même prévu qu'Eutychès ne pourrait pas répondre à cet appel, et par conséquent qu'il serait facile de le condamner. Lorsqu'il avait cependant paru devant le synode, l'évêque Flavien avait déclaré que sa présence était inutile, parce qu'il avait été déjà condamné pour n'avoir pas comparu. Il n'avait pas, d'un autre côté, voulu accepter la profession de foi qu'Eutychès voulait lui remettre, ni la laisser lire. Sur la demande qui lui en avait été faite, Eutychès avait donné de vive voix une profession de foi, dans laquelle il déclarait s'en praporter aux explications fournies à Nicée et à Ephèse. Lorsqu'on avait voulu de lui autre chose, il avait demandé que l'on réunît un autre synode (ce qui avait été fait), et il avait promis de lui obéir. On avait, sur ces entrefaites, prononcé subitement contre lui une sentence de condamnation, et, en quittant l'assemblée de Constantinople, il avait failli perdre la vie. Flavien avait publié pourtant la sentence rendue contre lui; mais lui, avait demandé à l'empereur de convoquer un synode, et il adjurait maintenant les Pères réunis de déclarer la grande injustice qu'on lui avait faite et de punir ses adversaires [3].

Après la lecture de cet écrit d'Eutychès, Flavien demanda que l'on entendît aussi Eusèbe de Dorylée, qui s'était porté comme accusateur contre l'archimandrite. Mais Elpidius répondit que, suivant l'ordre de l'empereur, ceux qui avaient jugé Eutychès à Constantinople devaient maintenant être jugés.

---

(1) Mansi, t. VI, p, 630 sq. — Hard. t. II, p. 97 sq.
(2) Mansi, t. VI, p. 633. — Hard. t. II, p. 100.
(3) Mansi, t. VI, p. 640 sqq. — Hard. t. II, p. 102 sqq.

A Constantinople, Eusèbe de Dorylée avait porté ses accusations et remporté la victoire; il ne pouvait donc pas se porter une seconde fois comme accusateur[1]. On n'avait maintenant qu'à voir si le jugement porté à Constantinople avait été rendu avec équité. Il fallait, en un mot, s'occuper uniquement des nouveaux incidents qui avaient surgi dans l'affaire d'Eutychès.—Dioscore et plusieurs autres évêques approuvèrent cette proposition; mais les légats du pape demandèrent que l'on commençât par lire la lettre de Léon. Eutychès répondit qu'il avait des soupçons à l'endroit des légats, parce qu'ils s'étaient arrêtés quelque temps chez Flavien et avaient mangé avec lui. Aussi demandait-il que, dans le cas où ils commettraient quelques injustices, elles ne pussent pas lui causer de dommage. En sa qualité de président, Dioscore déclara que, conformément à la demande de plusieurs évêques, il fallait d'abord lire les actes du synode de Constantinople, et puis la lettre du pape. Le secrétaire Jean fut encore chargé de les lire, et il avait, pour le faire, un exemplaire de Flavien et un autre d'Eutychès[2]. La lecture des actes de la première séance de Constantinople ne donna lieu à aucune remarque[3]; mais lorsqu'on lut ceux de la seconde séance Eustathius, évêque de Béryte, déclara, au sujet de la seconde lettre de Cyrille[4], que ce saint Père, ayant vu que ses paroles étaient mal interprêtées, s'était expliqué d'une manière plus explicite, dans des lettres qu'il avait écrites plus tard à Acacius de Mélitène, à Valérien d'Iconium, et à Succensus de Diocésarée, et qu'il s'était prononcé dans ces documents non pas pour les deux natures, mais bien pour la nature unique du Dieu fait chair[5]. Il

---

(1) C'est une injustice manifeste que de raisonner ainsi ; s'il était permis à l'un des deux partis, à Eutychès, de parler, l'adversaire d'Eutychès devait être aussi entendu. Vgl. WALCH. *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 254. Anm. 2.

(2) MANSI, t. VI, p. 643-650. — HARD. t. II, p. 105-110.

(3) Dans MANSI, l. c. p. 654. — HARD. l. c. p. 111. Mansi ; et Hard. n'ont pas indiqué *ad marginem* d'une manière assez précise à quel synode appartenaient les phrases détachées et les exclamations, si elles provenaient du concile de Constantinople, du brigandage d'Éphèse ou du concile de Chalcédoine. On sait que les actes de Constantinople furent aussi lus dans ce dernier concile, et c'est dans les procès-verbaux de ce dernier qu'il nous ont été conservés. La phrase qui se trouve, p. 654, dans Mansi, et p. 111 dans Hardouin : *Sancta synodus dixit : et hæc universalis synodus sic sapit. Et post has voces sequentia libelli Eusebii,* appartiennent évidemment au brigandage d'Éphèse, tandis qu'Hardouin les attribue au concile de Chalcédoine. De même, Mansi attribue la phrase suivante, qui est assez longue : *et magnus Athanasius*, etc., au concile de Chalcédoine, tandis qu'elle appartient à celui de Constantinople.

(4) MANSI, t. VI, p. 658-674. — HARD. t. II, p. 114-126.

(5) MANSI, t. VI, p. 675. — HARD. t. II, p. 126.

voulait dire par là que Cyrille était plus favorabe à Eutychès qu'on ne l'avait pensé à Constantinople; mais il ne prenait pas les mots de Cyrille dans tout leur sens et selon la suite du discours; aussi, dans le synode de Chalcédoine, eut-on soin de donner des explications à ce sujet.

Lorsque, en continuant la lecture des actes, on en vint à cette proposition émise par Seleucus, évêque d'Amasie : « Nous professons qu'il existe deux natures, même après l'incarnation, » le brigandage d'Éphèse déclara que c'était là une proposition nestorienne, et il s'écria : « Il y a un grand nombre de nestoriens, » et « ce n'est pas l'évêque d'Amasie, c'est l'évêque de Synope [1]. » Le secrétaire Jean dit alors que, d'après ce qu'on avait lu, il était évident que les évêques avaient donné à Constantinople une doctrine différente de la doctrine de Nicée confirmée à Éphèse, et Olympius, évêque d'Evaza, prononça l'anathème contre ceux qui avaient introduit de telles nouveautés. En même temps, Æthéricus, évêque de Smyrne, nia avoir réellement dit ce que les actes de Constantinople lui faisaient dire ; mais comme la chose était sans importance, Dioscore se hâta de passer outre ; plus tard, lors du concile de Chalcédoine, Æthéricus voulut de nouveau présenter la chose d'une autre manière, et toutes ces tergiversations prouvèrent à la fois et son ignorance et sa versatilité [2]. La partie des actes de la seconde séance qui restait à lire ne donna pas

---

(1) Mansi, t. VI, p. 686. — Hard. t. II, p. 134.— Tillem. (l. c. 560) ne s'expliquait pas ce que le brigandage d'Éphèse avait voulu dire par cette interruption. L'interprétation qui venait le plus naturellement était celle-ci : « Ce n'est pas l'évêque d'Amasie (c'est-à-dire Seleucus), mais c'est l'évêque de Synope qui a dit cela à Constantinople. » Les actes du concile de Chalcédoine nous apprennent que cet évêque s'appelait Antiochus. (Hard. t. II, p. 369 et 474. — Mansi, t. VI, p. 571 et 1085.) Mais il est certain que cet Antiochus n'a pas assisté au synode de Constantinople tenu en 448. (Hard. l. c. p. 167 sqq. — Mansi, t. VI, p. 750 sqq.) — Peut-être Basile avait-il été d'abord évêque de Synope, et avait-il quitté, contrairement aux canons, ce siége pour monter sur celui d'Amasie, et c'est ce que ses adversaires lui auraient reproché en lui disant. « qu'il n'était pas évêque d'Amasie, mais bien évêque de Synope. »

(2) Mansi, t. VI, p. 687 sq. — Hard. t. II, p. 133 sq. Dans Mansi, de même que dans Hard., on n'a pas indiqué d'une manière précise à quel synode appartenaient les divers réclamations mentionnées par les actes. D'après nous, les mots ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Σατουρνῖνος jusqu'à εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα (dans Mansi, l. c. p. 688. Hard. l. c. p. 133) appartiennent aux actes du synode de Constantinople. Les autres mots Αἰθέριχος jusqu'à ἀναγινωσκέσθω τὰ ἑξῆς au brigandage d'Éphèse, et les mots suivants : Καὶ ἐν τῷ ἀναγινώσκεσθαι jusqu'à ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σχεδαρίου ἀνέγνω (dans Mansi, l. c. p. 389. — Hard. l. c. p. 136) au concile de Chalcédoine. C'est la seule manière de voir quelque peu clair dans ces interruptions.

lieu à des remarques, non plus que les actes des troisième, quatrième, cinquième et sixième séances ; mais lorsqu'on lut ceux de la septième, et lorsqu'on en vint aux questions posées à Eutychès par Eusèbe de Dorylée, le brigandage d'Éphèse manifesta son mécontentement par ces mots : « Périsse Eusèbe par le feu ! » et « Anathème à celui qui, après l'incarnation, reconnaît les deux natures. » Dioscore dit à son tour : « Que celui qui ne peut crier assez haut lève la main en signe d'assentiment. » Et tout le synode cria : « Que celui qui enseigne les deux natures soit anathème [1]. » Jean, évêque d'Héphestus, remarqua alors que « l'on avait promis à Eutychès de le traiter avec douceur, quand il hésitait à paraître devant le synode de Constantinople; et que, lorsqu'il y avait paru, on l'avait traité d'une façon très-défavorable. » Dioscore proposa alors à ceux qui étaient réunis, d'approuver solennellement la déclaration de foi faite par Eutychès à Constantinople [2]. Basile, évêque de Séleucie, prétendit alors, à son tour, qu'il n'avait pas prononcé l'interruption que les actes mettaient dans sa bouche: « Si toi, Eutychès, tu n'admets pas qu'il y a eu deux natures après l'union, tu enseignes qu'il y a eu un mélange. » Il prétendit avoir dit : « Si, après l'union, tu ne parles que d'une nature, et si tu n'ajoutes pas σεσαρκωμένην καὶ ἐνανθρωπήσασαν (c'est-à-dire une nature du Logos devenue chair), tu enseignes qu'il y a eu un mélange [3]. Plus tard, lors du concile de Chalcédoine, Basile de Séleucie déclara que la crainte l'avait poussé à nier et à changer les paroles qu'il avait réellement prononcées à Éphèse.

Quand la lecture des actes du synode de Constantinople fut complétement terminée, Eutychès déclara que ces actes étaient sur plusieurs points rédigés sans exactitude, et il demanda qu'on lût aussi le protocole de la commission qui, sur sa demande, avait été instituée pour examiner la rédaction des actes du synode ; le secrétaire Jean le lut aussitôt tout entier et sans être interrompu [4]. On lut ensuite les actes de la seconde commission qui avait eu à examiner la valeur de cette plainte d'Eutychès, portant que Flavien avait déjà rédigé par avance le jugement prononcé contre lui » (c'est-à-dire contre Eutychès). Pour prouver que la rédaction des actes était en effet défectueuse, Eutychès voulut lire une

(1) Mansi, t. VI. p. 738. — Hard. t. II, p. 162.
(2) Manii, t. VI, p. 739 et 743. — Hard. t. II, p. 163 et 166.
(3) Mansi, t. VI, p. 746 sq. — Hard. t. II, p. 767.
(4) Mansi, t. VI, p. 753-822. — Hard. t. II, p. 171-210.

déclaration du silentiaire Magnus; mais Flavien répondit que cette déclaration était fausse, et lorsque Dioscore lui dit de le prouver, il répondit que : « On ne lui permettait pas de parler, que les actes de la seconde séance de Constantinople avaient été très-fidèlement reproduits, ainsi que Thalassius et tous ceux qui avaient été présents le savaient ; qu'on les avait ensuite examinés en présence du silentiaire, sans y trouver aucune trace d'altération. Il n'avait donc rien à craindre de Dieu au sujet de ces actes et il n'avait rien changé à sa foi » (allusion à Æthéricus, à Basile et à Séleucus). Dioscore et les évêques qui composaient son parti répliquèrent que Flavien devait, au contraire, parler en toute liberté; mais toute l'histoire du brigandage d'Éphèse prouve qu'ils ne l'entendaient pas ainsi [1]. Dioscore demanda ensuite que chaque membre déclarât son sentiment au sujet de l'orthodoxie d'Eutychès et sur ce qu'il fallait décider à son égard. On recueillit ainsi cent quatorze votes, qui tous déclaraient que la doctrine d'Eutychès était orthodoxe et demandaient sa réintégration comme abbé et comme prêtre [2]. Juvénal de Jérusalem et Domnus d'Antioche furent les premiers à voter, et les derniers furent l'abbé Barsumas et Dioscore ; celui-ci approuva les votes des autres et y ajouta le sien propre. Quoique l'empereur eût défendu que les évêques qui avaient coopéré à la déposition d'Eutychès émissent à Éphèse un second vote, on reçut cependant ceux d'Æthéricus, de Séleucus d'Amasie et de Basile de Séleucie, par la raison que ces votes étaient...... pour Eutychès [3]. On ne trouve aucune trace d'un vote émis par les légats du pape.

Le secrétaire Jean annonça ensuite que les moines du couvent auparavant gouverné par Eutychès avaient envoyé un mémoire; il lut cette pièce, qui n'était autre qu'un pamphlet dirigé contre Flavien et contre son synode, et dont nous avons parlé plus haut en en citant quelques extraits. Les moines disaient : « Ils avaient, au nombre de trois cents, laissé les biens de la terre pour se retirer dans un couvent, où plusieurs d'entre eux menaient depuis déjà trente ans la vie ascétique. L'archevêque Flavien s'était, sur ces entrefaites, emparé de leur archimandrite Eutychès, et il l'avait condamné parce que l'archimandrite n'avait pas

(1) Cf. Tillemont, l. c p. 562. — Mansi, l. c. p. 831 sq.
(2) Mansi, t. VI, p. 833-862. — Hard. t. II, p. 217-232. L'ancienne version latine de ces textes est plus complète que le texte grec que nous possédons actuellement.
(3) Mansi, t. VI, p. 839, 845 et 851. — Hard. t. II, p. 220. 223 et 227.

voulu, à l'exemple de Flavien, répudier la foi de Nicée et s'en était tenu aux explications du 1er synode d'Éphèse. L'archevêque leur avait aussitôt interdit toute communication avec leur abbé, et leur avait défendu de faire administrer par lui les biens du couvent, leur déclarant que, dans le cas de désobéissance, il leur interdisait la célébration des saints mystères. C'est pour cela que, depuis près de neuf mois, on n'avait plus offert le saint sacrifice sur les autels, et plusieurs étaient déjà morts dans ce schisme ; ils demandaient donc au synode de les réintégrer dans la communion et de punir d'une manière équitable celui qui les avait condamnés d'une façon si injuste [1]. Le mémoire était signé par trente-cinq moines, le prêtre et moine Narsès à leur tête, quoique dans le contexte on parle de trois cents moines. On peut se demander pourquoi les deux cent soixante-cinq autres moines n'avaient pas signé, mais le mémoire est muet sur ce point.

Au lieu d'examiner la valeur de ces accusations, Dioscore se contenta d'interroger les moines sur leur foi, et comme elle était tout à fait conforme à celle d'Eutychès, le synode les déclara absous et leur rendit leur dignité (il y avait des prêtres parmi eux) et les réintégra dans la communion.

Dioscore ordonna ensuite que, pour l'instruction de ses collègues, on lût, dans les actes du 1er synode d'Éphèse (célébré en 431) ce qui avait été décidé au sujet de la vraie foi, et le secrétaire Jean lut alors les actes de la première session du concile d'Éphèse [2], qui contenaient le symbole de Nicée, de même qu'une quantité de passages des Pères et d'autres citations, ainsi que plusieurs extraits des écrits de Nestorius pour prouver que celuici était bien réellement hérétique [3].

Cette lecture faite, Dioscore dit : « Vous avez entendu que le 1er synode d'Ephèse menace ceux qui ont une doctrine autre que celle de Nicée, ou bien qui changent quelque chose à cette doctrine, ou enfin qui introduisent de nouvelles questions. Chacun doit donc déclarer par écrit s'il faut punir ceux qui, dans leurs recherches théologiques, ont dépassé le symbole de Nicée. » Il est évident qu'il songeait à se servir ensuite de cette déclaration pour attaquer Flavien et le synode de Con-

(1) Dans Mansi, t. VI, p. 861-867, — Hard. t. II, p. 233 sqq.
(2) Mansi, t. VI, p. 867 sqq. — Hard. t. II. p. 236 sqq.
(3) Et non pas de la 4e comme le prétend à tort Mansi, l. c. p. 871.
(4) Mansi, t. VI, p. 871-902. — Hard. t. II, p. 236-254.

stantinople, qui, dépassant le symbole de Nicée, avaient voulu introduire l'expression, « deux natures. » — Plusieurs évêques, avec Thalassius de Césarée, déclarèrent aussitôt que celui qui dépassait le symbole de Nicée ne pouvait être tenu pour catholique. D'autres protestèrent de leur assentiment à la foi de Nicée et d'Éphèse, sans rien ajouter à l'endroit de ceux qui auraient dépassé la foi de ces conciles; c'est ceque fit, en particulier, le diacre Hilaire, qui était légat du pape, et il demanda en même temps qu'on lût la lettre du pape. Dioscore fit comme s'il n'avait pas entendu cette dernière demande, et il poursuivit : « Comme le premier synode d'Éphèse menace tous ceux qui ont changé quelque chose à la foi de Nicée, il résulte de là que Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée doivent être dépouillés de leurs dignités ecclésiastiques. Je prononce donc leur déposition, et chacun de ceux ici présents doit émettre son avis sur ce point. Du reste, ajouta-t-il, pour intimider les membres du synode, on fera connaître à l'empereur tout ce qui se passera. Flavien pensa alors qu'il était nécessaire d'en appeler [1]. Le pape Léon dit dans sa quarante-quatrième lettre que deux légats du pape étaient encore présents lorsque l'appellation eut lieu, et qu'ils la reçurent après avoir protesté l'un et l'autre contre le procédé de Dioscore ; les autres membres du synode, à commencer par Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche et Thalassius de Césarée, déclarèrent que Flavien et Eusèbe étaient coupables, et cent d'entre eux motivèrent leur jugement; de ce nombre furent Ætherichus, Basilius et Séleucus, qui avaient assisté au synode de Constantinople. Il y eut à la fin cent trente-cinq évêques à signer, ce qu'ils firent soit

---

(1) Sur cette appellation, et sur la question canonique qu'elle soulève, voyez Walch, *Ketzerhist.* Bd. VI, S. 257 ff. Walch indique aussi les auteurs à consulter pour traiter cette question. On se demande si Flavien en a appelé à un concile général ou au pape Léon, ou bien enfin s'il en a appelé aux deux. Dans les lettres qui ont trait à cette affaire (*Epistolæ* 43 et 44), le pape Léon ne parle que d'une appellation *in genere*, à la suite de laquelle un synode aurait été convoqué; l'empereur Valentinien III dit, au contraire, que Flavien en avait appelé à l'évêque de Rome (*Epist.* 55 des lettres de S. Léon), et c'est ce que croyaient aussi l'impératrice Placidie (*Epist.* 56 des lettres de S. Léon), et Liberatus quand il écrivait son *Breviarium* de l'histoire des eutychiens. Dans sa dissertation *de Causa Flaviani*, imprimée dans l'édition des œuvres de S. Léon par les Ballérini, t. II, p. 1133 sqq., Quesnel pense que Flavien en avait appelé à un concile, et qu'il avait remis son appellation au légat romain, afin que le pape s'occupât de la convocation d'un nouveau synode. Les Ballérini croient au contraire (l. c. p. 1153 sqq.) que l'appellation avait été faite au pape et au synode, mais à un synode romain et non pas à un synode général.

en personne, soit par des fondés de pouvoirs, et l'abbé Barsumas donna aussi sa signature[1].

Tel est le récit que fournissent les protocoles du brigandage d'Éphèse, c'est-à-dire, tel est le témoignage que ce synode rend de lui-même. On comprend cependant que, pour avoir une idée vraie et complète de l'histoire de cette assemblée, il est nécessaire de réunir et de coordonner les différents renseignements que l'antiquité ecclésiastique nous fournit sur elle.

§ 179.

TÉMOIGNAGES DE L'ANTIQUITÉ ECCLÉSIASTIQUE SUR LE BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE.

Dans un mémoire adressé aux empereurs Valentinien III et Marcien (le successeur de Théodose II), et qui fut lu dans le concile de Chalcédoine, Eusèbe, évêque de Dorylée, se plaint de ce que, dans le 2e synode d'Ephèse, Dioscore avait, à prix d'argent et grâce à la force brutale de ses affidés, opprimé la vraie foi et confirmé les erreurs d'Eutychès[2].

On déclara en même temps, dans le synode de Chalcédoine, que Dioscore n'avait voulu tolérer à Ephèse que ses notaires et ceux de quelques-uns de ses amis, par exemple ceux de Thalassius de Césarée et de Juvénal de Jérusalem; ses notaires seuls avaient été admis à prendre des notes sur les opérations du synode, tandis que ceux des autres évêques n'avaient pu absolument rien écrire. Deux notaires d'Etienne, évêque d'Ephèse, l'ayant voulu faire malgré ces obstacles, les notaires de Dioscore vinrent vers eux, effacèrent ce qui était écrit et leur brisèrent presque les doigts en leur enlevant ce qu'il fallait pour écrire. On découvrit de même qu'à la fin du synode, lorsque le jugement sur Flavien et sur Eusèbe eut été prononcé, Dioscore avait forcé tous les évêques, à l'instant même, et pour qu'ils n'eussent pas

(1) Mansi, t. VI, p. 927 sqq. — Hard. t. II, p. 268 sqq. Sans compter Æthericus, Basile et Séleucus, le prêtre Longinus donna aussi sa signature comme représentant de Dorothée, évêque de Néocésarée, quoique ce dernier eût fait partie du synode de Constantinople. Quant aux évêques Longinus, Meliphthongus et Timothée, on ne trouve pas plus leur signature que celle de l'archevêque Flavien, ce qui semblerait indiquer qu'ils ont eu plus de caractère que les autres.

(2) Dans Mansi, t. VI, p. 583 sq. — Hard. t. II, p. 70.

le temps de réfléchir, à écrire leurs noms au bas d'un papier blanc et ceux qui s'y étaient refusés avaient eu beaucoup à souffrir: on les avait enfermés jusqu'à la nuit dans l'église, et on n'avait même pas permis aux malades de sortir un seul instant pour respirer quelque peu. On leur avait donné pour compagnons des soldats et des moines armés de sabres et de bâtons, et on leur avait ainsi démontré la nécessité de signer. Etienne, évêque d'Ephèse, avait dû se porter garant pour quelques-uns, qui ne signèrent que le lendemain [1].

Basile, évêque de Séleucie, fit à son tour, lors du concile de Chalcédoine, la déposition suivante. Il avoua avoir, à Ephèse, présenté sous un faux jour le vote qu'il avait émis à Constantinople; mais il ne l'avait fait que par peur de Dioscore. Celui-ci avait fait violence à tous ceux qui étaient présents, tant par ses paroles que par les satellites qu'il avait en dedans et en dehors de l'église. Il y avait eu, en effet, des soldats armés dans l'église, de même que les moines de Barsumas, et en outre une foule de peuple se tenait tout à l'entour. Cet appareil avait servi à Dioscore pour terrifier le synode. Comme quelques-uns ne voulaient pas adhérer à la condamnation de Flavien et que d'autres voulaient s'en aller, Dioscore s'était placé sur un endroit élevé et avait crié : « Celui qui ne signera pas aura affaire à moi. » Pour compléter cette déposition de Basile, Onésiphore évêque d'Iconium ajouta ce qui suit : Quand on lut le principe ou la règle portant qu'on ne devait rien changer à la foi de Nicée, il avait soupçonné que l'on voulait se servir de cette règle contre l'archevêque Flavien, et il avait fait part de ses soupçons à ceux qui se trouvaient à côté de lui. L'un deux, qui était Epiphane évêque de Perge, avait repondu que cette supposition était inadmissible, par la raison que Flavien ne s'était, en aucune manière, rendu coupable, mais, presque immédiatement après, Dioscore avait annoncé que cette règle contenait en principe la condamnation de Flavien. Il avait alors réclamé avec quelques-uns de ses collègues, et avait été jusqu'à embrasser les genoux de Dioscore et à l'adjurer en disant que « Flavien n'avait rien fait qui méritât une *condamnation ;* si cependant il avait mérité un blâme, qu'on se contentât de le lui infliger, mais sans aller au delà. Dioscore s'était alors levé sur son trône et s'était écrié : « Est-ce

(1) Mansi, t. VI, p. 623 sqq. — Hard. t. II, p. 93.

que vous voulez vous révolter? les *comites* vont venir. » Ces paroles, ajoutait-il, nous épouvantèrent et nous signâmes. Dioscore ayant voulu nier qu'il eût songé à faire venir les *comites*, Marinianus, évêque de Synnada, déclara à son tour qu'il avait, lui aussi, avec Onésiphore et Nunéchius de Laodicée, embrassé les genoux de Dioscore en lui disant : « Toi aussi, tu as des prêtres qui te sont soumis, et à cause d'un prêtre, un évêque ne doit pas être déposé. » Dioscore avait répondu : « Dût-on me couper la langue, je persisterai à rendre le même jugement. » Toutefois, comme les évêques susnommés continuaient à baiser les genoux de Dioscore, celui-ci avait appelé les *comites* qui étaient avec le proconsul, lequel s'était fait suivre de serviteurs portant des chaînes. Cette apparition les avait tous décidés à signer. Dioscore nia tout cela et voulut produire des témoins pour prouver ce qu'il disait; mais il ajouta qu'il les produirait une autre fois, parce qu'on était maintenant trop fatigué pour les entendre. Il ne les produisit jamais [1].

Dans la troisième séance de Chalcédoine, Eusèbe de Dorylée remit un second mémoire dans lequel il répétait ce qu'il avait dit dans son premier, en ajoutant que Flavien et lui n'avaient pu à Ephèse produire leurs preuves, et que Dioscore avait forcé les évêques à apposer leurs signatures au bas d'un papier blanc [2]. Dans la quatrième séance du même concile, Diogène, évêque de Cyzique, prétendit que l'abbé Barsumas avait tué Flavien ; il avait crié : « Frappez-le à mort; » et tous les évêques s'écrièrent : « Barsumas est un meurtrier ; qu'il soit chassé ! qu'il soit envoyé à l'arène ! qu'il soit anathème [3] ! »

Nous trouvons d'importants renseignements sur le brigandage d'Ephèse dans les lettres écrites à cette époque par le pape Léon. Dans la quarante-quatrième lettre adressée, le 13 octobre 449, à l'empereur Théodose, le pape dit *a*) que Dioscore n'avait pas voulu lui laisser lire à Ephèse les deux lettres du pape au synode et à Flavien (*l'Epistola dogmatica*); *b*) que, pour ne pas être dans l'obligation de signer, le diacre Hilaire avait dû s'enfuir du synode; *c*) que tous les évêques présents au synode n'avaient pas été admis à rendre le jugement, mais seulement ceux de la soumission desquels Dioscore était certain ; *d*) que les légats du

(1) Mansi, t. VI, p. 827 sqq. — Hard. t. II, p. 214 sqq.
(2) Dans Mansi, t. VI, p. 986. — Hard. t. II, p. 311.
(3) Dans Mansi, t. VII, p. 68. — Hard. t. II, p. 423.

pape avaient protesté contre les déclarations hétérodoxes du synode, sans que rien n'eût pu les amener à y adhérer, et que Flavien avait remis aux légats du pape son appellation. L'empereur pouvait donc laisser toutes choses dans l'état où elles étaient avant ce synode et en convoquer un autre plus considérable, qui se tiendrait en Italie[1].

Dans la lettre suivante adressée à l'impératrice Pulchérie, et également datée du 13 octobre, le pape Léon se plaint de ce qu'il n'a pas été possible à ses légats de remettre à la princesse la lettre qu'il leur avait remise pour elle. Un seul d'entre eux, le diacre Hilaire, avait pu parvenir à s'enfuir et à regagner Rome; il envoyait donc de nouveau à Pulchérie la lettre qui lui était destinée, en y joignant celle qu'il lui écrivait présentement. A Éphèse, ses légats avaient protesté, parce que la brutalité, ou pour mieux dire la fureur d'un seul homme (c'est-à-dire de Dioscore) avait décidé sur toutes les questions. Aussi le pape avait-il demandé à l'empereur de ne pas confirmer ce qui s'était fait, mais plutôt de fixer un synode qui se tiendrait en Italie, dans une ville et à une époque fixées par l'empereur; le pape demandait à la princesse d'appuyer sa demande[2].

Nous possédons une lettre digne de remarque, qui n'est pas datée, mais qui probablement faisait suite à la lettre du pape Léon dont nous venons de parler; cette dernière est écrite par le légat du pape, le diacre Hilaire, et est aussi adressée à l'impératrice Pulchérie. Elle porte en substance que le légat n'ayant pas adhéré à l'injuste sentence portée contre Flavien, mais en ayant, au contraire, appelé à un autre concile, il n'avait pu se rendre ni à Constantinople ni à Rome. C'est pour ce motif, qu'il n'avait pas remis à la princesse la lettre que le pape lui avait donnée pour elle. Il était cependant parvenu, en abandonnant ce qui lui appartenait et en prenant des chemins détournés, à se rendre à Rome, où il avait fait connaître au pape ce qui se passait[3].

Dans sa quarante-septième lettre adressée à Anastase évêque de Thessalonique et également datée du 13 octobre, le pape Léon le félicite d'avoir eu quelque empêchement pour ne pas prendre part au synode d'Ephèse; aussi n'a-t-il pas été forcé par les armes

(1) LEONIS *Epist.* 44. Dans BALLÉR. p. 909-917; dans MANSI, t. VI, p. 14 sqq. — HARD. t. II, p. 23.
(2) *Epist.* 45, p. 919 sqq.; dans MANSI, t. VI, p. 19 sqq. — HARD. t. II, p. 29.
(3) *Epist.* 46, p. 925 sqq.; dans MANSI, t. VI, p. 23 sqq. — HARD. t. II, p. 34.

et par toutes sortes de désagrément à apposer sa signature. Dioscore avait donné carrière à sa vieille rancune personnelle et à sa jalousie contre Flavien. Anastase ne devait pas accepter les décrets de ce synode [1]. Le pape Léon exprime encore son mécontentement sur ce qui s'était passé dans des lettres qu'il écrivit ce jour-là et les jours suivants à Julien, évêque de Cos, au clergé et au peuple de Constantinople, aux archimandrites de cette ville et à l'archevêque Flavien, dont il ignorait encore la mort [2]. Toute la correspondance de Léon à cette époque est remplie de plaintes contre les procédés violents de Dioscore. Dans la quatre-vingt-quinzième lettre écrite le 20 juin 451 à Pulchérie, le pape nomme le synode d'Ephèse par son vrai nom, par celui qu'il a gardé dans l'histoire : il l'appelle le *latrocinium Ephesinum* [3].

Dans une lettre adressée au pape Léon, Théodoret lui annonce que, dans le brigandage d'Ephèse, il a été déposé par Dioscore, sans que celui-ci l'eût entendu, sans qu'il l'eût interrogé sur sa foi, au sujet de la question en litige [4]. Dans une autre lettre écrite aux moines de Constantinople, il dit que, pour obtenir un pareil jugement contre lui, ses ennemis avaient dépensé beaucoup d'argent [5]. » Dans une troisième lettre à Jean, évêque de Germanicie, Théodoret dit que Domnus d'Antioche avait été également déposé dans la brigandage d'Ephèse, parce qu'il n'avait pas voulu adhérer aux douze anathèmes de Cyrille, tandis que Candidien, évêque d'Antioche en Pisidie, n'avait pas été puni, quoiqu'il y eût contre lui plusieurs accusations d'adultère. On avait aussi réintégré à Éphèse les évêques Athénius et Athanasius déjà déposés par un synode oriental [6]. Nous trouvons aussi de précieux témoignages au sujet des brutalités de Dioscore et de l'intimidation des évêques par les soldats, dans les lettres de l'empereur d'Occident Valentinien III, de sa femme Eudoxie et de sa mère Galla Placidia à Théodose et à Pulchérie [7]. L'impératrice

(1) *Epist.* 47, p. 929 sq.; dans Mansi, t. VI, p. 27.
(2) *Epp.* 48, 49, 50, 51, p. 930 sqq.; dans Mansi, t. VI, p. 28 sqq.
(3) *Epist.* 95. p. 1017; dans Mansi, t. VI, p. 138.
(4) Théod. *Epist.* 113, *Opp.* t. IV, p. 1187, éd. Schulze. Cette lettre se trouve parmi celles du pape S. Léon dans la collection des Ballér. n° 52, p. 941; dans Mansi, t. VI, p. 35. Quesnel a écrit une dissertation particulière sur la déposition de Théodoret et sur sa réintégration par le synode de Chalcédoine. Elle a été imprimée avec les répliques des *Œuvres de S. Léon le Grand*, t. II, p. 1237 sq. 1257 sq.
(5) Théod. *Epist.* 145, t. IV, p. 1244 sq. ed. Schulze.
(6) Théod. *Epist.* 147, éd. Schulze, t. IV, p. 1275 sqq.
(7) Nos 55 et 58 des *Lettres de S. Léon*, éd. des Ballér. t. I, p. 961 sqq. —

Eudoxie appelle, en particulier, le synode d'Ephèse une assemblée malheureuse et tumultueuse, et Valentinien parle aussi du tumulte qui l'a agitée.

A ces renseignements fournis sur le brigandage d'Ephèse par la correspondance de cette époque, viennent se joindre ceux qui nous ont été fournis par les historiens; nous ne citerons que les renseignements qui ne sont pas déjà connus par ailleurs. En tête de ces historiens se place naturellement Prosper d'Aquitaine, contemporain du brigandage d'Ephèse et auquel nous devons les données qui suivent : *a*) Le pape Léon envoya à Ephèse deux légats, Jules évêque de Puteoli et le diacre Hilaire. *b*) Hilaire, ayant résisté à Dioscore lorsque celui-ci employait les soldats pour forcer les évêques à signer, avait été en grand danger et avait pu à grand'peine s'enfuir secrètement et en abandonnant tout ce qu'il avait. *c*) S. Flavien avait souffert pour le Christ une mort glorieuse entre les mains de ceux qui devaient le conduire dans le lieu de son exil [1].

L'auteur anonyme du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* est un peu plus récent que Prosper d'Aquitaine, et appartient à la fin du ve siècle. Il dit : « A ce synode étaient aussi présents les fondés de pouvoir envoyés par le Siége apostolique; c'étaient Jules évêque de Puteoli et l'archidiacre Hilaire. Le prêtre Réné était déjà mort en se rendant à Ephèse, et lorsqu'il était arrivé à l'île de Délos. Le notaire romain Dulcitius était aussi présent. Il ne fut pas permis de lire la lettre dogmatique envoyée par Léon à l'archevêque Flavien, et l'on passa tout le premier jour, le 8 août, à lire les actes du 1er synode d'Ephèse et la sentence de Flavien contre Eutychès (c'est-à-dire les actes de Constantinople). Malgré la résistance des légats de Rome, Flavien fut déposé et Eusèbe de Dorylée condamné comme nestorien, quoiqu'il eût commencé, n'étant encore que simple laïque, à combattre Nestorius. Ces eutychiens ne voulaient pas, en effet, reconnaître qu'il y eût un moyen terme entre eux et Nestorius, et, à leurs yeux, quiconque n'était pas eutychien était nestorien (excellente remarque)..... Trois jours après la déposition de Flavien, Domnus d'Antioche fut à son tour déposé; Dioscore s'éloigna alors en

---

Mansi, t, VI, p. 50 sqq. — Hard. t. II, p. 35 sqq. Eudoxie était une fille de Théodose II; Galla Placidia, une sœur d'Arcadius et d'Honorius; Valentinien III, un cousin germain de Théodose II, un fils de Galla Placidia et de Patrice Constance, qui devint plus tard César.

(1) Prosperi *Chronicon*, dans Basnage, *Thesaur*. t I, p. 304.

toute hâte, et l'assemblée fut dissoute. Flavien fut conduit en exil et mourut, soit d'une mort naturelle, soit d'une mort violente, à Epipa, ville de Lydie, et Anatole, partisan de Dioscore, fut nommé évêque de Constantinople [1]. »

Nous trouvons d'autres renseignements dans le *Breviarium* de Liberatus, qui vivait au VIe siècle. Ainsi, *a*) Dioscore avait autour de lui les plus braves soldats et les moines de Barsumas. *b*) Il ne fut pas permis aux légats du pape de s'asseoir avec les évêques ; comme on n'avait pas voulu accorder la présidence au Siége romain, c'est-à-dire comme on n'avait pas voulu laisser présider les légats, ils n'avaient pas pris rang, mais s'étaient tenus *extra ordinem*. *c*) Sur l'ordre de Dioscore, le synode condamna Ibas, évêque d'Edesse, parce qu'il n'avait pas paru au synode et qu'il l'avait par là même méprisé ; il fut cité à trois reprises, et ses ennemis l'accusèrent d'avoir dit : « Je ne suis pas jaloux du Christ, parce qu'il est devenu Dieu : car moi aussi je puis le devenir, si je le veux. » On lui reprocha aussi sa lettre à Maris. *d*) Sur une nouvelle proposition de Dioscore, le synode condamna aussi Théodoret, quoiqu'il fût absent ; on lui reprocha son écrit contre les douze anathèmes de Cyrille, et la lettre qu'il avait écrite à ses clercs, à ses moines et à ses laïques contre le 1er synode d'Éphèse et avant que la paix fût rétablie. *e*) Sabinianus, évêque de Perrha, fut aussi déposé, et on déposa en dernier lieu Domnus, évêque d'Antioche, quoique celui-ci eût été en tout d'accord avec Dioscore. Domnus n'ayant pu, en effet, assister une fois à la séance du synode, parce qu'il se trouvait malade (nous avons vu plus haut que cette absence avait eu lieu le troisième jour après la déposition de Flavien), Dioscore communiqua quelques lettres que Domnus lui avait autrefois écrites *privatim* contre les douze anathèmes, et il le condamna pour ce motif [2]. *g*) Flavien en appela au Siége apostolique par l'entremise des légats. *h*) Flavien fut battu et accablé de mauvais traitements, il

(1) Dans l'*Appendix ad codicem Theodosianum*, p. 113 sqq. Ce qui est dit ici au sujet de la mort de Flavien et qui coïncide, avec ce que Prosper raconte de son côté, paraît le plus vraisemblable, et quoique, dans le synode de Chalcédoine, Barsumas ait été appelé meurtrier de Flavien, il faut entendre cela dans le sens que les mauvais traitements infligés à Flavien avaient été la cause éloignée de sa mort. (Vgl. Arendt, *Leo d. Gr.* S. 246. — Nicéphore lib. XIV, c. 47) fait entendre que Flavien était mort le troisième jour après le synode à cause des mauvais traitements qu'il avait reçus.

(2) Quesnel a écrit une dissertation au sujet de ce procédé de Dioscore, et elle a été insérée avec la réplique des Baller. dans leur éd. des *Œuvres de S. Léon le Grand,* t. II, p. 1183 sqq. et 1215 sqq.

mourut des coups qu'il avait reçus. *i*) On donna pour successeur à Flavien le diacre Anatole, auparavant apocrisiaire de Dioscore à Constantinople; à Domnus d'Antioche, Maxime; à Ibas, Nonnus, et à Sabinianus, Athanase. On ne choisit pas de successeurs à Théodoret et à Eusèbe de Dorylée. *j*) Les légats du pape s'enfuirent d'Ephèse et arrivèrent à Rome, où ils annoncèrent au pape ce qui s'était passé [1].

Evagrius dit que, sans compter les évêques déjà nommés, le brigandage d'Ephèse déposa également Daniel évêque de Carræ, Irenée de Tyr et Aquilinus de Byblus, et qu'on avait, d'un autre côté, porté une décision favorable à l'endroit de Sophronius, évêque de Constantina en Phénicie [2]. Dans un autre passage (II, 1) Evagrius répète la donnée d'Eusèbe de Dorylée, que Flavien, battu et foulé aux pieds par Dioscore, était mort des suites de ces mauvais traitements.

Enfin Théophanes, l'historien byzantin, nous fournit, quoiqu'il ait vécu au v[e] siècle, des renseignements qui méritent d'attirer l'attention. *a*) Conformément à l'expression de *latrocinium Ephesinum*, dont le pape Léon s'était servi, il appelle ce synode σύνοδος λῃστρικῆ, et il ajoute *b*) qu'avant sa déposition Flavien avait été battu et foulé aux pieds par Dioscore, et que le troisième jour il était mort de ces mauvais traitements [3]. *c*) Les légats du pape s'étaient enfuis et avaient regagné Rome, parce qu'ils n'avaient trouvé à Ephèse que des insultes [4].

§ 180.

LÉGATS ENVOYÉS PAR LE PAPE AU BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE.

Ces derniers mots de Théophanes cités dans le paragraphe précédent nous amènent à parler en particulier des légats du pape Léon. Nous savons qu'il en avait nommé trois : l'évêque Jules, le prêtre René et le diacre Hilaire. Dans tous les procès-verbaux du brigandage d'Éphèse, il n'est pas fait la moindre allusion à René; dès le commencement du synode on ne cite comme

(1) Liberati *Breviarium*, c. 12; dans Galland, t. XII, p. 140.
(2) Evagrii *Historia Ecclesiæ*, lib. I, c. 10.
(3) D'après la citation du *Breviculus* que nous avons faite plus haut, Flavien serait mort en exil et beaucoup plus tard. Vgl. Walch, a. a. O. S. 265.
(4) Theoph. *Chronographia*, ad annum 5941, p. 154 sq. de l'éd. de Classen, a. 1839, faite à Bonn.

présents que Jules et Hilaire, de même que le notaire Dulcitius. Il est donc bien probable que René ne se trouvait pas à Éphèse, et, par conséquent, que l'auteur du *Breviculus historiæ Eutychianistarum* est dans le vrai, lorsqu'il raconte que René était mort dans l'île de Délos, en se rendant à Éphèse. Mais nous avons une lettre de Théodoret (la 116[e]) qui est en opposition formelle avec cette supposition : car elle est adressée à ce René et elle a été écrite après la fin du brigandage d'Éphèse. Dans cette lettre, Théodoret loue René à cause de la fermeté et du zèle avec lesquels il avait blâmé les violences exercées dans le brigandage d'Éphèse ; aussi le monde entier était-il plein de sa gloire. Le légat avait encore assisté à la déposition de Flavien, et puis il s'était retiré, et par conséquent n'avait pu se trouver présent à l'injuste condamnation portée contre Théodoret lui-même[1].

On a essayé par divers moyens de résoudre cette contradiction, et par là même d'aplanir quelques autres difficultés. Dans ses remarques sur la vingt-huitième lettre du pape Léon, Quesnel dit[2]: « *a*) L'auteur du *Breviculus*, etc., s'est fait illusion. *b*) Ce n'est pas René, mais bien Jules, évêque de Puetoli, qui est mort à Délos pendant le voyage, et Julianus, évêque de Cos, l'avait remplacé à Ephèse comme légat du pape ; c'est pour cela que la variante de *Julianus* qui se trouve dans la plupart des manuscrits au lieu de *Julius* est, au fond, la seule vraie. *c*) Si René n'est pas nommé dans les actes, cela vient de ce qu'ils sont incomplets. *d*) Le synode étant fini, Hilaire et René avaient regagné Rome (Julianus de Cos n'avait naturellement pas de motifs pour s'y rendre) ; et Hilaire était arrivé le premier. Aussi, dans sa quarante-quatrième et dans sa quarante-cinquième lettre, le pape Léon a-t-il pu dire qu'Hilaire seul était revenu à Rome ; *e*) René était arrivé plus tard, et Théodoret lui avait adressé la lettre en question.

Baluze[3] et les Ballérini[4] ont protesté contre cette hypothèse et avec raison, à mon avis. *a*) Elle renferme d'abord deux suppositions qui ne sont nullement prouvées, que le légat Jules est

(1) THEOD. *Epist.* 116, p. 1196 sq. ed. SCHULZE, t. IV.
(2) Ces remarques ont été imprimées avec la lettre dans l'édition des BALLÉR. t. II, p. 1410 sqq.
(3) Dans la *Præfatio* pour son édition de l'*Antiqua versio concilii Chalcedonensis*, n° XXX sq.; dans MANSI, t. VII, p. 665.
(4) LEONIS *Opp.* ed. BALLER. t. II, p. 1411 sqq. dans leur annotation pour la dissertation déjà citée de QUESNEL. WALCH est aussi de leur sentiment, *Ketzerhistoriæ*, Bd. VI, S. 250 ff.

mort à Délos et que Julien de Cos a été son successeur. *b*) Ce n'est pas seulement le silence absolu des actes du brigandage d'Ephèse qui porte à croire que René n'a pas assisté au synode ; nous voyons aussi que Prosper, qui est contemporain, ne connaît que deux légats du pape, Jules et Hilaire, et par là il confirme la donnée du *Breviculus*. *c*) Pour ce qui est de la lettre de Théodoret écrite à René, il faut répondre ou bien que la suscription de cette lettre est fausse, car dans le contexte le nom de René ne se trouve pas, ou bien que Théodoret s'est trompé et qu'il a écrit le nom de René au lieu de celui d'Hilaire, auquel conviennent très-bien les éloges que Théodoret fait dans sa lettre.

Nous ajouterons encore que nous n'avons pas d'autres détails sur le légat Jules. Il est question d'Hilaire dès la première séance du brigandage d'Ephèse. Il est seul à protester contre la déposition de Flavien et nous ne voyons pas que Julius se soit joint à lui. Plus tard le pape Léon se contente de dire qu'Hilaire avait pu parvenir à prendre la fuite. Dans les lettres écrites postérieurement par le pape, il n'est pas plus question de Jules que de René. Théophane prétend que Jules a dû aussi revenir à Rome, et Liberatus se sert du pluriel en parlant *des légats* qui revinrent vers le pape. Tillemont remarque, à propos de ces renseignements, que Jules est certainement revenu plus tard qu'Hilaire, puisque le pape Léon ne dit rien de lui dans sa quarante-quatrième et sa quarante-cinquième lettre [1].

(1) TILLEM. *Mém.* t. XV, p. 577.

CHAPITRE IV

NÉCESSITÉ D'OPPOSER AU BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE UN AUTRE CONCILE PLUS CONSIDÉRABLE.

§ 181.

THÉODOSE II EST POUR ET LE PAPE LÉON Ier CONTRE LE BRIGANDAGE D'ÉPHÈSE. SYNODES A ROME ET A MILAN

Après tout ce que nous avons dit sur la manière de voir de la cour de Constantinople, on ne sera pas surpris que, malgré toutes les représentations du pape et de la cour impériale de l'Occident, l'empereur Théodose II ait approuvé les décrets du brigandage d'Ephèse, et c'est ce qu'il fit en effet dans un décret que nous ne possédons plus qu'en latin et qui est ainsi conçu : « Lorsque Nestorius chercha à altérer l'antique foi, il fut condamné par le synode d'Ephèse ; ce synode avait aussi confirmé les explications données sur la foi par le concile de Nicée, et lui, l'empereur, avait, conformément à ces décisions du synode, publié une loi pour la condamnation de Nestorius. Mais dernièrement, Flavien de Constantinople et un autre évêque du nom d'Eusèbe, s'inspirant des erreurs de Nestorius, avaient occasionné de nouveaux troubles ; aussi l'empereur avait-il convoqué à Ephèse un grand concile composé des évêques de tous les pays, lequel avait déposé Flavien, Eusèbe, Domnus, Théodoret et quelques autres à cause de leur participation à l'hérésie de Nestorius. Il louait et confirmait les décrets de ces synodes, et ordonnait que tous les évêques de son royaume signassent immédiatement le symbole de Nicée et qu'à l'avenir on n'élevât pas à l'épiscopat les partisans de Nestorius ou de Flavien. Si cela avait déjà eu lieu, il fallait déposer celui qui avait été, avec ces sentiments, élevé à l'épiscopat. On ne devait rien ajouter à la foi de Nicée et rien en retrancher. Nul ne devait lire les écrits de Nestorius et de Théodoret ; mais chacun devait les livrer pour les brûler. On ne devait souffrir les nesto-

riens ni à la ville ni à la campagne, et celui qui les souffrirait en serait puni par la confiscation des biens et un exil perpétuel [1].

Il était évident que cet édit ne devait avoir force de loi que dans l'empire d'Orient, et non pas dans l'empire d'Occident; mais, même dans cet empire, il ne put, malgré les peines sévères qu'il portait, être mis partout à exécution, et il ne fut qu'une occasion de discorde. L'Egypte, la Thrace et la Palestine furent du côté de Dioscore et de l'empereur, tandis que les évêques de la Syrie, du Pont et de l'Asie se prononcèrent pour Flavien [2]. Nous avons déjà vu que Théodoret de Cyrus s'était adressé à Rome, dans les trois lettres qu'il écrivit à cette occasion au pape, à René et à l'archevêque (Hilaire); il en appela (ἐπικαλεῖσθαι) au jugement de Rome, sur la primauté de laquelle il s'expliquait de la manière la plus énergique, et il demanda la célébration d'un nouveau synode. Théodoret priait le pape de le convoquer à ce synode et d'y examiner sa foi; il lui demandait surtout de veiller aux intérêts de l'Eglise orientale. Il exprime aussi sa complète adhésion à l'*Epistola dogmatica* du pape Léon, pour laquelle il a une très-grande estime et une estime certes bien méritée [3]. On se demande si ces lettres contenaient une appellation, dans tout le sens du mot, faite par Théodoret au siége de Rome; Quesnel, Dupin et d'autres ont nié qu'il y eût là une appellation proprement dite; c'est ce que prétendent, au contraire, les Ballérini et d'autres [4].

Dans une autre lettre, Théodoret demanda à Anatole, patrice de Constantinople, de vouloir bien s'employer pour qu'il lui fût permis de se rendre vers le concile romain projeté [5].

Le pape Léon réunit en effet, aussitôt après, un synode occidental de grande importance (dans sa lettre à Pulchérie, le diacre Hilaire ne craint pas de l'appeler *occidentale concilium*), qui, en union avec le pape, condamna tout ce qui s'était fait au brigan-

---

(1) Cet édit est imprimé dans Mansi, t. VII, p. 495, et Hard. t. II, p. 673, parmi les actes du synode de Chalcédoine. On trouve dans les actes du 5e concile général une seconde et ancienne version latine de ce synode (Mansi, t. IX, p. 250, et Hard. t. III, p. 105), avec cette différence que les livres de Théodore de Mopsueste sont rangés dans cette version au nombre des livres défendus.

(2) Liberati *Breviar.* c. 12; dans Galland, t. XII, p. 140.

(3) Theodoreti *Opp.* 113-116 et 118, p. 1187 sqq. t. IV, ed. Schulze.

(4) Leonis *Opp.* ed. Baller. t. II, p. 1237 sqq. et p. 1257 sqq. et Walch, *Ketzerhistorie*, Bd. VI, S. 272 ff.

(5) Theodoreti *Epist.* 119, p. 1200, l. c.

dage d'Ephèse [1]. Le *Libellus synodicus* parle aussi de ce concile romain, en ajoutant d'une façon trop laconique, malheureusement, que le pape Léon avait dans ce concile prononcé l'excommunication contre Dioscore et contre Eutychès, et qu'il en avait envoyé le document officiel au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople [2]. Ce qui est plus sûr, c'est qu'à cette époque, Dioscore se permit d'excommunier le pape Léon, ainsi que le prouvent les actes du concile de Chalcédoine [3].

En union avec ce synode romain dont nous venons de parler [4], le pape Léon écrivit, le 13 octobre 449, à l'empereur Théodose II, pour lui demander de laisser toutes choses dans l'état où elles étaient avant le synode d'Ephèse, jusqu'à la réunion d'un grand synode composé des évêques de toutes les parties du monde, et d'ordonner en Italie la réunion d'un concile général, auquel Flavien en avait appelé.

Quant à ce qui devait avoir lieu après une appellation, les canons de Nicée (il aurait dû dire les canons de Sardique) qu'il envoyait, l'avaient clairement indiqué [5]. Le pape Léon écrivit une lettre dans le même sens à Pulchérie et lui demanda d'appuyer sa demande auprès de son frère. L'archidiacre Hilaire s'adressa aussi pour ce motif à l'influente princesse [6]. Nous avons vu plus haut que le pape avait écrit à Anastase, évêque de Thessalonique (*epist.* 47), de même qu'au clergé, au peuple et aux archimandrites de Constantinople, pour leur recommander de ne pas reconnaître le synode d'Ephèse (*epist.* 50 et 51). Un peu plus tard, à la Noël de cette même année 449, le pape s'adressa de nouveau à l'empereur Théodose, l'assura de son attachement

(1) C'est ce que dit le diacre Hilaire dans sa lettre à Pulchérie, n° 46 parmi les *Lettres de S. Léon,* éd. Ballér. t. I, p. 926 sqq. — Mansi, t. VI, p. 24 sqq.

(2) Dans Mansi, t. II, p. 509. — Hard. t. V, p. 1523.

(3) Mansi, t. VI, p. 1009. — Hard. t. VI, p. 323. — Vgl. Walch, a. a. O. S. 290. — Tillem. l. c. p. 603.

(4) Le fait de cette union ressort de l'*Epist.* 61, Leonis, p. 984, et *Epist.* 69, p. 1008, ed. Baller., dans Mansi, t. VI, p. 65 et 83.

(5) Leonis *Epp.* 43 et 44 dans Baller. t. I, p. 901-918. — Mansi, t. VI, p. 7 sqq. — Hard. t. II, p. 27 et 23. La 44[e] lettre a été probablement écrite quelques jours après la 43[e]. — Cf. Ballér. l. c. p. 898, n. 7, et Mansi, l. c. p. VI, n. 7. Voyez dans le 1[er] vol. (p. 347, 348, etc.) la cause de cette erreur, qui a fait prendre, à plusieurs reprises, des canons de Sardique pour des canons de Nicée.

(6) Leonis *Opp.* 45 et 46, dans Ballér. t. II, p. 919 sqq. — Mansi, t. VI, p. 19 sqq.

à la foi de Nicée et lui demanda, une fois de plus, de faire célébrer un grand concile en Italie [1].

Avant qu'arrivât la réponse de Théodose, l'empereur latin Valentinien III, accompagné de sa femme Eudoxie (fille de Théodose II), et de sa mère Galla Placidia (tante de Théodose), vint à Rome au printemps de 450, pour se trouver dans cette ville lors de la fête du saint apôtre Pierre; c'est-à-dire, ainsi que les Ballérini l'ont prouvé (t. I, p. 959), pour la fête du Siége de Pierre, le 22 février 450. Lorsque tous ces hauts personnages étaient à prier dans l'église de Saint-Pierre, le pape Léon, accompagné d'un grand nombre d'évêques venus de diverses provinces, les vint trouver et demanda avec instance qu'ils s'entremissent pour opérer un heureux changement dans les sentiments de l'empereur Théodose. Valentinien et les deux princesses promirent de faire ce que le pape demandait, et, vers la fin du mois de février 450, ils adressèrent trois lettres à l'empereur d'Orient et une quatrième à sa sœur Pulchérie, dans lesquelles ils demandaient, en alléguant la haute dignité du Siége romain, que la question en litige fut laissée à la décision du pape, auquel Flavien en avait appelé, et qu'il permît en Italie la réunion d'un grand concile [2].

Vers la Pâque de 450, l'empereur Théodose répondit à ces lettres par un refus formel, en disant qu'à Ephèse tout s'était passé avec pleine liberté, que les résolutions prises étaient conformes à la vérité, et que Flavien avait été condamné à bon droit à cause de ses nouveautés dans la foi [3]. Avant de recevoir cette mauvaise nouvelle, le pape Léon avait appris à sa grande joie que le clergé, les grands et le peuple de Constantinople étaient, en grande partie, restés fidèles à la foi orthodoxe, et qu'ils demandaient son secours et son soutien. Dans une lettre du mois de mars 450, le pape Léon les félicita sur leurs sentiments, et leur exposa en abrégé la doctrine orthodoxe au sujet de la personne du Christ [4]. Il fut encore peut-être plus réjoui par une lettre que lui adressa Pulchérie, dans laquelle elle déclarait pour la pre-

(1) *Epist.* 54. Au sujet de la date de cette lettre, voy. les Ballér. l. c. p. 957, n. 8; et Walch, a. a. O. S. 210.

(2) Voyez les *Lettres* 55, 56, 57 et 58 dans le recueil des *Lettres du pape Leon*, éd. des Ballér. t. I, p. 961 sqq. — Hard. t. II, p. 35 sqq. — Mansi, t. VI, p. 50 sqq.

(3) *Epist.* 62, 63, 64 des *Lettres de S. Léon*, éd. Ballérini, t. I, p. 985 sqq. Dans Hard. t. II, p. 39 sqq. — Mansi, t. VI, p. 67 sqq.

(4) *Epist.* 59 dans Ballér. p. 975 sqq.; dans Hard. t. II, p. 31. — Mansi, t. VI p. 58 sqq.

mière fois qu'elle voyait très-bien ce qu'il y avait d'erroné dans la doctrine d'Eutychès et qu'elle le condamnait. Léon lui répondit, le 17 mars 450, une courte lettre dans laquelle il lui adressa des louanges, et lui dit qu'après la réception de sa lettre il lui demandait de nouveau de lui donner son appui, et qu'il le lui demandait avec plus d'instance et plus de confiance [1]. Le même jour, il envoya des exhortations aux archimandrites et prêtres Martin et Faustus de Constantinople pour les engager une fois de plus à rester fidèles à la foi orthodoxe. Au mois de mai 450, le pape Léon chercha à intéresser à la question dogmatique qui s'agitait, les évêques des Gaules, avec lesquels il avait, du reste, alors affaire, au sujet de la primauté que se disputaient les siéges d'Arles et de Vienne, et il y réussit pleinement, ainsi que le prouvent sa lettre à Ravenius archevêque d'Arles et la réponse de plusieurs évêques gaulois [2]. Un an plus tard, les évêques de la haute Italie se prononcèrent d'une façon aussi explicite en faveur de la foi orthodoxe dans un synode qui se tint à Milan, et ils acceptèrent l'*Epistola dogmatica* de Léon, ainsi que nous le voyons par une lettre qu'Eusèbe, archevêque de Milan, écrivit au pape pendant l'été de 451 [3].

Le pape Léon combattit avec autant de finesse et de politesse que d'énergie, dans la lettre qu'il adressa le 16 juillet 450 (*epistol*. 69) à l'empereur Théodose, le projet de celui-ci, qui voulait nommer Anatole pour successeur de Flavien sur le siége de Constantinople. Dans une lettre spéciale dont nous possédons un fragment, Anatole avait cherché à avoir cette confirmation de Rome ; et l'empereur et les évêques consécrateurs avaient appuyé la demande du nouvel évêque [4]. Léon répondit à Théodose qu'avant de porter un jugement sur cette question, l'élu devait, avant tout, donner des preuves de son orthodoxie, ce que l'on demandait du reste à chaque catholique. Aussi Anatole devait-il lire les écrits des saints Pères qui traitent de l'incarnation, en particulier ceux de S. Cyrille et du synode d'Ephèse, de même que la lettre du pape à Flavien, et puis rédiger une profession de foi orthodoxe qui serait ensuite publiée et envoyée au Siége apos-

(1) *Epist*. 60 dans Ballér. p. 982 ; dans Mansi, t. VI, p. 64.
(2) *Epist*. 67 et 68 dans Ballér. p. 1000 sqq.; dans Mansi, t. VI, p. 78 sqq. Les *Epp*. 65 et 66 traitent de la discussion au sujet de la primauté des Gaules.
(3) N. 97 dans les *Lettres du pape S. Léon le Grand*, éd. Ballér. p. 1080 ; dans Mansi, t. VI, p. 141.
(4) *Epist*. 53 des *Lettres de Léon*, p. 953, éd. Ballér.

tolique et à toutes les Eglises. Il envoya en même temps à Constantinople, en qualité de légats, deux évêques, Abundius et Astérius, et deux prêtres, Basilius et Sénator, qui devaient négocier de vive voix avec l'empereur et lui exposer d'une manière détaillée la foi du pape. Si l'évêque de Constantinople adhérait à cette foi,le pape s'en réjouirait, parce que la paix de l'Eglise serait assurée, et il rejetterait tout soupçon (contre Anatole); dans le cas où il y aurait quelque différence avec la foi orthodoxe du pape et des Pères, il serait nécessaire de célébrer un concile général en Italie, à la réunion duquel on demandait à l'empereur de consentir [1].

On voit que, même du vivant de Théodose II, le pape Léon regardait la célébration de ce grand synode comme inutile, dans le cas où, sans ce concile, tous les évêques émettraient une profession de foi orthodoxe; il ne faut pas oublier cette disposition du pape, car elle explique sa conduite après la mort de Théodose et en montre la raison d'être.

Une autre lettre du pape écrite le même jour à Pulchérie (*epist.* 70) est rédigée dans le même sens. Dans une troisième lettre écrite le lendemain aux archimandrites de Constantinople, le pape dit qu'Anatole et ses consécrateurs (au nombre desquels se trouvait Dioscore, qui ne prononça son excommunication contre le pape que quelque temps après), lui avaient bien annoncé le choix et l'ordination du nouvel évêque de Constantinople, mais qu'ils ne lui avaient rien dit sur son orthodoxie et sur la manière dont on procédait dans le pays pour l'extinction des erreurs. Aussi avait-il envoyé quatre légats à l'empereur et demandait-il aux archimandrites de les soutenir le plus possible [2].

§ 182.

PULCHÉRIE ET MARCIEN ARRIVENT AU TRÔNE.

Théodose était probablement déjà mort lorsque les légats du pape arrivèrent à Constantinople ; car il mourut d'une chute de cheval le 28 juillet 450. Comme il ne laissait pas de descendance masculine et, d'un autre côté, comme sa sœur Pulchérie avait été dès l'année 415, et lorsqu'elle était encore enfant, nommée Au-

(1) *Epist.* 69 dans Ballér. p. 1005; dans Mansi, t. VI, p. 83 sqq.
(2) *Epist.* 71 dans Ballér. p. 1011; dans Mansi, t. VI, p. 88.

gusta et avait été associée à l'empire, elle hérita, à la mort de Théodose, de la couronne qui, de cette manière, ne revint pas à la fille du mort, à Eudoxie, mariée à Valentinien III empereur d'Occident. Toutefois, comme une femme seule n'avait jamais encore gouverné l'empire romain, pas plus celui d'Orient que celui d'Occident, Pulchérie offrit sa main à Marcien, général et homme d'Etat très-estimé, et en même temps homme très-recommandable par sa prudence et sa piété; elle lui offrit de monter sur le trône, à la seule condition qu'il respecterait le vœu de virginité perpétuelle qu'elle avait fait. Marcien l'ayant promis, Pulchérie le présenta à tout le conseil réuni comme son époux et comme le futur empereur ; ce choix eut l'approbation générale de l'armée, des hommes d'Etat et du peuple, et Marcien fut solennellement couronné le 24 août 450. L'empereur Valentinien donna son approbation à tout ce qui s'était fait, et le nouvel empereur s'acquit une telle estime que tous les historiens le placent au nombre des meilleurs, des plus pieux et des plus vertueux princes qui se soient jamais assis sur un trône. Plusieurs même le mettent au-dessus de Constantin et de Théodose le Grand [1].

Les affaires de l'Eglise prirent aussitôt une tout autre tournure : car Marcien, de même que Pulchérie, étaient dévoués à la cause de l'orthodoxie; et en outre le protecteur constant de l'eutychianisme, le ministre Chrysaphius, fut exécuté à cause de ses nombreuses injustices. (On ne sait si ce fut peu avant ou bien après la mort de Théodose) [2]. Dioscore comprit très-bien ce qu'il avait à craindre du nouvel empereur ; aussi chercha-t-il à empêcher qu'il ne fût reconnu en Egypte [3]; mais il ne put y réussir, et il ne parvint qu'à compromettre encore plus les Alexandrins, qui étaient déjà assez mal avec le nouveau pouvoir. Aussitôt après son avénement, Marcien entama une correspondance amicale avec le pape Léon ; il lui annonça dans sa première lettre (fin d'août ou commencement de septembre 450) que la Providence divine et le choix du sénat et de l'armée l'avaient fait empereur il ajoutait que sa première démarche avait été de s'adres-

---

(1) Il était veuf; Euphémie, qui était née de sa première union, épousa, après l'élévation de son père à l'empire, Anthimus, qui fut plus tard empereur d'Occident.

(2) Cf. Tillem. *Hist. des Empereurs*, t. VI, p. 282 sqq. et *die allg. Weltgesch.* (*Hist. générale du monde*) de Baumgarten, 1754, Bd. XIV, S. 549 ff.

(3) Vgl. Arendt, *Leo d. G.* Mayence, 1835, S. 258.

(4) Walch, a. a. O. S. 307.

ser au pape Léon, c'est-à-dire au gardien de la foi, pour la cause de laquelle il a reçu le pouvoir, et il demande au pape de prier Dieu pour qu'il affermisse son gouvernement. En terminant, il se déclare tout disposé à permettre que le synode proposé par Léon σοῦ αὐθεντοῦντος, pour l'extirpation de l'erreur et le rétablissement de la paix, se réunisse [1]. Quelque temps après, le 22 novembre 450, l'empereur Marcien adressa une seconde lettre à Léon, l'assurant de nouveau de son zèle pour la vraie religion, et lui disant qu'il avait reçu avec un très-vif plaisir les légats du pape (c'étaient les quatre légats dont nous avons parlé plus haut et qui étaient venus en ambassade vers Théodose). Il ne restait plus qu'à attendre le bon plaisir du pape pour qu'il se rendît en personne en Orient et qu'il y célébrât le synode. Si cela lui paraissait trop difficile, le pape Léon n'avait qu'à le lui faire savoir, afin qu'il pût convoquer, par une lettre circulaire, tous les évêques de l'Orient, de la Thrace et de l'Illyrie en un endroit fixé par lui (c'est-à-dire par l'empereur). C'est là que l'on décréterait ce qui serait utile à la foi catholique, on le ferait de la manière indiquée par le pape (dans sa lettre à l'archevêque Flavien) [2].

A la même époque arriva à Rome une lettre de Pulchérie, qui contenait d'importantes nouvelles : Anatole, évêque de Constantinople, avait adhéré à l'orthodoxie, il adoptait la profession de foi contenue dans la lettre du pape à Flavien et condamnait les erreurs qui s'étaient élevées depuis peu dans l'esprit de quelques-uns (les erreurs d'Eutychès), ainsi que Léon pouvait s'en assurer par la propre lettre d'Anatole. Ce dernier avait, sans hésiter, souscrit la lettre du pape Léon à Flavien. La princesse demandait au pape de répondre à la question qui lui avait été faite par l'empereur (pour savoir s'il voulait se rendre en personne au concile), afin que l'on pût convoquer pour ce synode les évêques de l'Orient, de la Thrace et de l'Illyrie. On devait, dans ce synode, prendre sur la proposition de Léon σοῦ αὐθεντοῦντος, une décision au sujet de la foi catholique et de ceux qui se trouvaient depuis quelque temps séparés (c'étaient les partisans du brigandage d'Éphèse). Sur l'ordre de l'empereur, le corps de Flavien avait été apporté à Constantinople et enseveli solennelle-

(1) LEON. *Epist.* 73, p. 1017 sqq. t. I, ed. BALLER.; dans HARD. t. II, p. 41. — MANSI, t. VI, p. 94.
(2) *Epist.* 76, p. 1023, l. c. dans HARD. t. II, p. 41; dans MANSI, t. VI, p. 98

ment dans la basilique des Apôtres, où les anciens évêques avaient été aussi ensevelis. L'empereur avait également ordonné que l'on rappelât les évêques qui avaient été exilés avec Flavien pour la cause de la foi; quant aux siéges épiscopaux qu'ils avaient occupés, on devait les leur rendre après la décision du synode qui allait se tenir [1]. Nous voyons par les lettres 138, 139 et 140 de Théodoret, évêque de Cyrus, qu'il fut compris au nombre des évêques rappelés; il déclare, dans ces lettres, qu'il est de toute nécessité de réunir un nouveau concile [2]. Eusèbe de Dorylée demanda aussi avec la même instance que le concile se réunît; ce dernier évêque ne fut pas, en même temps que les autres évêques, rappelé de l'exil, et se trouvait encore à Rome sous la protection du pape [3].

§ 183.

SYNODE DE CONSTANTINOPLE.

Ce que Pulchérie annonçait au sujet de l'évêque Anatole nous amène à parler d'un concile que ce dernier tint à Constantinople. Nous savons par une lettre du pape Léon datée du 24 juin 451, que, dans ce synode, tout le clergé de la ville, de même que les moines et un très-grand nombre d'évêques qui étaient présents, adhérerent à la lettre du pape Léon à l'archevêque Flavien, et, en outre, nous trouvons une allusion à ce synode et à un autre qui s'était tenu antérieurement à Constantinople, sous Anatole, dans les actes de la quatrième séance de Chalcédoine[4]. Photius, métropolitain de Tyr, se plaignit en effet dans cette séance de ce que Eustathe, évêque de Béryte, lui avait enlevé quelques villes de sa province, et de ce que cet acte avait été approuvé par un synode célébré à Constantinople sous Anatole. En répondant à cette attaque, Eustathe de Béryte fit le récit suivant: « De même, dit-il, que récemment, lors du synode de Constantinople (sous Anatole), beaucoup d'évêques étant absents, on a envoyé aux métropolitains absents la lettre du pape Léon pour qu'ils la signassent, de même, dans le synode qui s'était tenu du vivant de Théodose II, on avait fait signer plus tard les évêques absents, ceux dont Photius se

(1) N° 77 des *Lettres du pape S. Léon*, p. 1027, t. I, éd. Ballér. dans Hard. t. II, p. 43. — Mansi, t. IV, p. 99 sqq.
(2) *Opp.* t. IV, ed. Schulze, p. 1229 sqq.
(3) Cf. Evagr. *Hist. eccles.* II, 2, et Leonis *Opp.* 79 et 80.
(4) Mansi, t. VII, p. 85 sqq. — Hard. t. II, p. 435 sqq.

plaignait. » Nous voyons par là qu'avant le concile de Chalcédoine, Anatole tint deux synodes, ou pour mieux préciser, ainsi que le prouve la suite du document, que l'évêque Anatole réunit deux fois autour de lui, dans un σύνοδος ἐνδημοῦσα, les évêques présents à Constantinople, la première fois sous Théodose II au sujet de Photius [1], et la seconde fois sous Marcien pour faire professer la foi orthodoxe et au sujet de la lettre dogmatique adressée à Flavien par le pape Léon. Hardouin et Walch se sont donc trompés en ne parlant que d'un seul synode, et dom Ceillier est aussi tombé dans la même erreur [2].

Nous trouvons des détails sur ce 2e concile tenu à Constantinople sous l'évêque Anatole, dans une vie de S. Abundius, qui, ainsi que nous l'avons vu plus haut, a été légat du pape à Constantinople. Cette vie n'est pas, il est vrai, écrite par un contemporain; elle n'est même pas très-ancienne ; mais le fragment des actes synodaux qu'elle donne paraît présenter quelques caractères d'authenticité, ainsi que Walch et les Ballérini l'ont déjà démontré (on remarque en effet, à partir du mot *mox*, un autre style qui contraste avec celui qui précède)[3]. Ce fragment porte ce qui suit: Anatole avait réuni un concile de tous les évêques, archimandrites, prêtres ou diacres (qui se trouvaient à Constantinople.) On lut dans l'assemblée la lettre de Léon, qui fut remise par son légat Abundius. Anatole y avait adhéré *summa devotione,* l'avait signée et avait en même temps prononcé l'anathème contre Eutychès, Nestorius et les partisans de leurs erreurs. Tous les évêques présents, de même que les prêtres, les archimandrites et les diacres, avaient suivi cet exemple. Abundius et les autres légats du pape avaient remercié Dieu de cette issue, et ils avaient aussi, de leur côté, prononcé l'anathème contre Eutychès et contre ses partisans, de même que contre Nestorius.—Le temps où s'est tenu ce synode de Constantinople ne peut guère se préciser; d'après les lettres de Pulchérie que nous avons citées plus haut, on serait porté à croire qu'il a été célébré peu avant la rédaction de ces lettres, c'est-à-dire vers le mois de novembre 450.

(1) Nous traiterons ce point plus en détail en racontant l'histoire du concile de Chalcédoine.

(2) WALCH, *Ketzergesch*, Bd. VI, S. 306. *Hist. der Kirchenvers.* S. 305. — DOM CEILLIER, *Hist. des auteurs sacrés,* t. XIV, p. 649. — HARD. t. I, dans l'*Index ad annum* 450.

(3) WALCH , *Ketzergesch,* Bd. VI, S. 316. — *Leonis Opp.* ed. BALLER. t. I, p. 1487, où se trouve aussi imprimé le fragment dont nous parlons. Il se trouve également deux fois dans MANSI, t. VI, p. 513, et t. VII, p. 775.

§ 184.

LE PAPE LÉON VEUT RÉTABLIR LA PAIX DE L'ÉGLISE SANS RÉUNIR UN NOUVEAU CONCILE.

Anatole archevêque de Constantinople avait aussi, de son côté, envoyé des ambassadeurs au pape, le prêtre Castérius et les deux diacres Patricius et Asclépiades [1], pour lui faire connaître ce qui s'était passé. Lorsque les légats regagnèrent Constantinople, Léon leur donna des lettres pour Anatole, pour l'empereur, pour Pulchérie et pour Julien, évêque de Cos. Toutes ces lettres sont datées du 15 avril 451 et sont arrivées jusqu'à nous[2]. La lettre à l'empereur (*epist.* 78) n'est qu'une lettre de politesse; dans celle à Pulchérie (*epist.* 79) le pape dit que c'est grâce à son activité que l'on a vaincu l'hérésie de Nestorius et celle d'Eutychès. Il remercie la princesse de ce qu'elle a fait pour l'Église, en particulier du secours qu'elle a prêté aux légats de Rome, de même que du retour des évêques catholiques qui étaient dans l'exil et des honneurs rendus à la dépouille mortelle de Flavien. Il ajoute encore qu'il avait appris, par ses légats et par ceux que l'archevêque Anatole lui avait envoyés, que plusieurs évêques, qui avaient prêté l'oreille à l'impiété, demandaient à être réintégrés dans la communion des catholiques. Les légats du pape, de même que ceux d'Anatole, devaient leur accorder ce qu'ils demandaient, pourvu qu'ils reconnussent leur faute et qu'ils signassent eux-mêmes la condamnation de leurs erreurs. Il annonce, en outre, qu'Eusèbe de Dorylée se trouve encore chez lui, et qu'il l'a admis à la communion ecclésiastique. Le pape demandait à l'impératrice de prendre sous sa protection l'Église de cet exilé, qui, disait-on, avait été ravagée par des évêques intrus. Le pape lui recommande en dernier lieu Julien, évêque de Cos, de même que les clercs de Constantinople qui étaient restés fidèles à Flavien. Dans la lettre à Anatole (*epist.* 80), le pape commence par exprimer sa satisfaction de ce que l'évêque et toute son Église sont rentrés dans la vérité évangélique ; aussi l'admet-il avec amour dans la chaste communauté (de l'épouse du Christ), et admet-il les documents (du synode de Constantinople)

(1) Il est question d'eux dans une lettre du pape Léon à l'archevêque Anatole (*epist.* 80).

(2) LEONIS *Epistolæ* 78, 79, 80, 81, p. 1033 sqq. t. I, ed. BALLÉR.; dans MANSI, t. VI, p. 103 sqq.

qu'il a reçus avec les signatures. Quant aux évêques qui se sont laissé intimider par les brutalités du brigandage d'Éphèse, et qui ont pris part à une injustice, il consentait à ratifier à leur sujet la résolution prise en présence et avec la collaboration de ses légats (au synode de Constantinople), portant que ces évêques devaient se contenter actuellement d'être admis dans la communion de leurs Églises[1]. Le pape demandait à Anatole de s'entendre avec les légats romains pour voir quels étaient ceux d'entre ces évêques qui devaient être tout à fait réintégrés dans la communion ecclésiastique avec le pape. Ils devaient avant tout anathématiser leurs erreurs. Les noms de Dioscore, de Juvénal et d'Eustathe de Béryte devaient être rayés des dyptiques; on ne devait plus les lire à l'autel, à Constantinople[2]. Au sujet d'Eusèbe de Dorylée, de Julien de Cos et des clercs de Constantinople, restés fidèles à Flavien, le pape Léon répète ce qu'il a déja dit dans sa lettre à Pulchérie, et il termine en demandant que l'on fasse connaître partout sa lettre.

La quatrième lettre que le pape Léon signa le 13 avril 451, et qu'il remit aux ambassadeurs d'Anatole, était adressée à Julien, évêque de Cos (*epist.* 81). Il y rappelle d'abord les grands dangers auxquels Julien a été exposé à cause de sa fidélité à l'orthodoxie. Il avait voulu, pour ces motifs, s'enfuir à Rome, et le pape lui assurait qu'il lui aurait été agréable de pouvoir s'entretenir avec lui. Mais heureusement la situation avait changé, et elle était maintenant plus favorable à l'orthodoxie et à Julien, et il pouvait rester en toute liberté et sans courir aucun danger en Orient. Le pape avait appris avec plaisir que la plupart des évêques qui avaient été trompés demandaient maintenant à être réintégrés dans la communion; mais qu'il y en avait encore quelques-uns qui s'opiniâtraient dans l'erreur, et qu'il fallait par conséquent les traiter avec sévérité. Les légats, qu'il allait envoyer vers l'est, s'entendraient avec Julien pour prendre sur ce point les résolutions les plus opportunes.

---

(1) C'est-à-dire qu'ils étaient réintégrés sur leurs siéges et admis à exercer de nouveau leurs fonctions dans leurs églises, mais qu'ils ne pouvaient communiquer avec les autres évêques, ni prendre part au synode, etc. Voyez la note 1 de Quesnel sur ce passage (imprimée dans Ballér. t. II, p. 1462 sq. et Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ*, lib. II, exerc. 17, 18, 19.

(2) Dioscore, Juvénal, Thalassius de Césarée en Cappadoce, Eustathe de Béryte, etc. avaient été les chefs du brigandage d'Éphèse. Ce dernier s'était, en outre, distingué dans cette assemblée en donnant un sens faux aux expressions de Cyrille, et il avait déclaré d'une manière explicite que, après l'incarnation, il n'y avait plus qu'une seule nature.

Ces legats dont parlait le pape ne furent cependant envoyés, nous ne savons pour quel motif, que dans le mois de juin, et les députés de l'archevêque Anatole revinrent seuls avec les quatre lettres dont nous avons parlé [1].

Dans le même temps, Léon reçut de l'empereur une nouvelle lettre qui lui fut remise par le préfet d'État Tatien, mais qui est maintenant perdue. Le pape y répondit, le 23 avril 451, en faisant de grandes louanges du zèle de l'empereur, et puis il ajoutait : « Il ne serait pas juste de répondre aux désirs de quelques insensés qui veulent de nouvelles disputes et une nouvelle enquête (dans le futur synode), pour savoir si la doctrine d'Eutychès est hérétique et si Dioscore a porté un juste jugement. La plupart de ceux qui avaient été induits en erreur avaient déjà reconnu leur égarement et imploré leur pardon. Aussi ne devait-on plus maintenant s'occuper de chercher quel était la vraie foi ; il fallait bien plutôt examiner quels étaient, parmi les évêques tombés dans l'erreur, ceux que l'on pouvait gracier et de quelle manière on devait le faire. Aussi, pensait-il faire bientôt connaître sur ce point, et par des légats qui allaient bientôt arriver, son opinion à l'empereur qui se préoccupait si fort de la réunion du synode [2].

Le pape Léon envoya ces nouveaux légats lorsque les premiers qu'il avait envoyés, Abundius, etc., furent revenus en apportant une lettre (maintenant perdue) de l'empereur [3]. Il remit à ces nouveaux légats quatre autres lettres, toutes datées du 9 juin (c'était probablement le jour du départ des légats), et adressées à Marcien, à Pulchérie, à Anatole et à Julien de Cos, qui ne sont pas sans importance, de même que celles écrites antérieurement par le pape pour l'histoire du synode de Chalcédoine.

Dans la lettre à l'empereur, le pape Léon rappelle, en quelques mots, ce que l'empereur a fait pour le bien de l'Eglise, et il poursuit : Pour que toutes les provinces de l'empire participent à l'avantage qu'a eu la capitale d'être purgée de l'hérésie, il envoyait en Orient, en qualité de légats, l'évêque Lucentius et le prêtre Basile, pour s'occuper de la réintégration dans la communion, d'Anatole, des membres du brigandage d'Ephèse qui se re-

(1) Voyez la not. 7 des Ballér. au sujet de l'*Epistola* 78, et leur not. 5 pour l'*Epistola* 81.
(2) *Epist.* 82, p. 1043 sqq. — Mansi, t. VI, p. 112.
(3) Nous savons ce détail par le commencement de l'*Epistola* 83.

pentaient de leurs fautes, et il recommandait ces légats à l'empereur. Le pape avait lui-même demandé à l'empereur la réunion de ce synode, dont l'empereur lui parlait à son tour; mais les malheurs du temps ne permettaient guère aux évêques de se réunir: car c'étaient précisément les provinces dont il désirait le plus voir les évêques au synode (les provinces d'Occident), qui se trouvaient ravagées par la guerre (celle d'Attila). Dans un pareil moment, les pasteurs ne pouvaient pas abandonner leurs brebis. Aussi le pape demandait-il à l'empereur de remettre la célébration du synode à un temps plus propice. Ses légats donneraient, du reste, plus d'explications sur ce point [1]. Le pape Léon écrivit, à peu près, dans le même sens à l'impératrice Pulchérie, et lui demanda en outre d'éloigner Eutychès du voisinage de Constantinople (c'est-à-dire de son couvent) et de l'envoyer dans un endroit éloigné où il ne lui serait plus possible d'avoir de si fréquents rapports avec ceux qu'il avait trompés. Elle devait, en outre, ordonner que l'on plaçât un abbé catholique à la tête du couvent où Eutychès avait été abbé, pour que cette communauté fût purgée des mauvaises doctrines [2].

Le pape Léon demanda à Anatole, évêque de Constantinople, d'ordonner, avec les légats du pape, tout ce qui serait utile pour le bien de l'Eglise au sujet de l'admission de ceux qui avaient pris part au brigandage d'Ephèse. On devait surtout avoir soin que les anciens membres du brigandage anathématisassent Eutychès, sa doctrine et ses partisans. Quant aux plus coupables, le Siége apostolique se réservait de statuer à leur égard, et Anatole ne devait pas faire lire dans l'église les noms de ces évêques avant que la décision du pape fût connue [3]. Enfin le pape demanda aussi par

---

(1) *Epist.* 83, dans Ballérini, l. c. p. 1046; dans Mansi, t. VI, p. 114 sqq.
(2) *Epist.* 84, p. 1048.—Le mémoire que Faustus et plusieurs autres archimandrites envoyèrent à cette époque à l'empereur, prouve qu'Eutychès avait encore beaucoup de partisans, en particulier parmi les moines de son couvent. Les archimandrites se plaignaient de ce que ces incorrigibles n'obéissaient pas aux recommandations d'Anatole et de son synode. Aussi demandaient-ils à l'empereur qu'ils fussent traités d'après les règles monastiques pour qu'ils revinssent à de meilleurs sentiments, ou bien qu'ils subissent des châtiments plus sévères. Les archimandrites demandèrent encore à l'empereur de leur permettre de faire ce qui était nécessaire dans cette caverne où habitaient ces moines (c'est-à-dire d'instituer un abbé catholique dans le couvent d'Eutychès). Dans Mansi, t. VII, p. 76. — Hard. t. II, p. 423.
(3) *Epist.* 85, dans Ballér. l. c. p. 1050; dans Mansi, t. VI, p. 118. Dans une lettre écrite le 19 juin 451 à l'archevêque Anatole, le pape Léon lui recommande deux prêtres; mais sa lettre n'offre rien d'intéressant pour l'histoire des origines du concile de Chalcédoine.

lettre à Julien, évêque de Cos, de soutenir ses légats par tous les moyens, lui disant que ceux-ci avaient aussi pour instruction de s'entendre toujours avec lui [1].

§ 185.

L'EMPEREUR MARCIEN CONVOQUE UN CONCILE GÉNÉRAL; LE PAPE CONSENT A CETTE RÉUNION ET NOMME SES LÉGATS.

Au moment où Léon recevait cette dernière lettre, l'empereur Marcien avait déjà, par une lettre datée du 17 mai 451 et écrite en son nom et au nom de son collègue à l'empire, prescrit la réunion d'un concile général qui devait s'assembler à Nicée le 1er septembre de l'année courante [2]. Cet édit, qui est adressé aux métropolitains, est ainsi conçu : « On doit placer, avant toutes choses, ce qui a trait à la foi et à la religion orthodoxes; car si Dieu nous est favorable, notre royaume sera toujours en bon état. Comme des doutes se sont élevés sur la vraie foi, ainsi que le font voir les lettres de Léon, le très-saint archevêque de Rome, nous avons décidé qu'il se tiendrait à Nicée en Bithynie un saint concile, pour que, avec le consentement de tous, on cherchât la vérité et que l'on définît la vraie foi en termes plus clairs, et sans aucune passion, afin qu'à l'avenir il ne puisse plus y avoir, sur ce point, de doute ou de désunion. Votre Sainteté est donc priée de se trouver le 1er septembre prochain à Nicée, avec ceux de ses évêques qui lui sont subordonnés, qui sont prudents et orthodoxes et que Votre Sainteté voudra amener. Nous assisterons nous-même à ce digne synode, si les guerres ne nous en empêchent point. « Cette lettre de convocation nous a été conservée dans deux exemplaires [3], dont l'un est adressé à un métropolitain qui

(1) *Epist.* 86 dans Baller. l. c. p. 1052; dans Mansi, t. VI, p. 119.

(2) « Lorsque Marcien donna cette circulaire, il n'avait pas encore reçu les représentations que le pape lui envoyait au sujet de la convocation de ce concile, car les députés chargés de la missive du pape ne quittèrent Rome que dans les premiers jours de juin 451, tandis que la lettre de convocation pour le concile avait été envoyée dès le mois de mai de la même année. Si l'empereur avait connu d'une manière exacte l'opinion du pape, peut-être se serait-il désisté de son projet, mais comme il ne la connaissait pas, il pouvait penser que le pape persistait dans les sentiments qu'il avait exprimés antérieurement. Les divisions enracinées de l'Église d'Orient lui faisaient probablement désirer, avec plus d'ardeur encore, de réunir un concile général pour résoudre toutes ces difficultés, pour mettre fin à tous ces troubles et à tous ces désordres. » Arendt, *Leo d. Gr.* S. 264.

(3) Ils sont imprimés dans Mansi, t. VI, p. 551 et 553, et dans Hard. t. II, p. 45 sq.

n'est pas désigné, et l'autre à Anatole, évêque de Constantinople. Ce dernier exemplaire porte la date du 17, ou bien, d'après l'ancienne traduction latine, celle du 23 mai [1].

A la nouvelle de cette circulaire impériale, le pape Léon écrivit, le 24 juin 451, une nouvelle lettre à l'empereur Marcien, au commencement de laquelle il exprimait, comme il suit, son mécontentement sur ce qui s'était passé. « Je pensais que Votre Grâce aurait accédé à mon désir pour différer, à cause de la situation périlleuse où nous sommes, le synode jusqu'à une époque plus favorable, afin que des évêques de toutes les provinces pussent y assister et constituer ainsi un véritable concile œcuménique. Mais comme, par amour pour la foi catholique, vous ne voulez pas que cette assemblée soit différée et que, d'un autre côté, je ne veux créer aucun obstacle à votre pieux désir, j'ai choisi pour mon représentant Paschasinus, mon collègue dans l'épiscopat (il était évêque de Lilybée, maintenant Marsala en Sicile), dont la province paraît être moins agitée par la guerre, et je lui ai adjoint le prêtre Boniface. L'un et l'autre doivent, en union avec les premiers légats (qui se trouvaient à Constantinople), l'évêque Lucentius et le prêtre Basile, de même qu'avec Julien, évêque de Cos, représenter le pape dans le synode; mais Paschasinus devra seul présider l'assemblée, à ma place [2]. »

Nous ne possédons plus le document par lequel le pape Léon instituait Paschasinus son premier légat [3]; mais en revanche nous possédons encore une lettre envoyée le 24 juin 451 à Paschasinus par le pape Léon; elle porte ce qui suit: Le pape lui envoyait son *Epistola dogmatica*, de même que quelques autres passages des Pères, qu'il avait déjà donnés à ses premiers ambassadeurs, à Constantinople (*in causa Anatolii*), afin qu'il pût s'orienter dans la question actuelle. La lettre se termine par un court exposé de ce qu'il y a d'hérétique dans Eutychès, et le pape raconte ensuite que

---

(1) WALCH (*Ketzerhist.* Bd. VI, S. 310) écrit à tort *juin*, au lieu de *mai*.

(2) *Epist.* 89, p. 1060, t. I. éd. BALLÉR. dans MANSI, t. VI, p. 125 sq. — PERTHEL dit dans sa *Monographie sur le pape Léon* (Iéna, 1843, S. 71) : « Dans cette lettre, le pape demande à l'empereur de laisser à Paschasinus la présidence du synode. » C'est là une appréciation inexacte. La lettre du pape ne contient pas de demande faite à l'empereur pour qu'il laissât présider tel ou tel évêque; le texte de la lettre porte : *prædictum fratrem et coepiscopum meum vice mea synodo convenit præsidere*; et PIERRE DE MARCA est tout à fait dans le vrai lorsqu'il dit que le droit qu'avaient les légats du pape de présider le concile ne dépendait nullement de la volonté de l'empereur. (*De concord. sacerd. et imper.* lib. V, 6.)

(3) Voyez la not. 4 des BALLÉR. sur l'*Epist.* 89.

toute l'Eglise de Constantinople, de même que les couvents et beaucoup d'évêques, ont adhéré à sa lettre doctrinale et ont anathématisé Nestorius et Eutychès. D'après la dernière lettre d'Anatole, l'évêque d'Antioche [1] aurait lui-même envoyé la lettre de Léon à tous ses évêques et, en union avec eux, aurait adhéré à cette lettre et condamné Nestorius et Eutychès. Enfin, le pape fait à son légat une recommandation sur laquelle nous n'avons pas ici à nous étendre, d'examiner, avec des hommes versés dans la partie, le jour où l'on devait célébrer la Pâque en l'an 455 : car le comput pascal de Théophile (d'Alexandrie) était inexact pour cette année [2].

Deux jours plus tard, le 26 juin 451, Léon écrivit de nouveau à Marcien : « Il avait, à la vérité, désiré que le synode qu'il avait lui-même demandé pour rétablir l'ordre dans l'Eglise orientale, et dont l'empereur avait jugé la célébration nécessaire, se tînt un peu plus tard ; mais comme, par zèle pour la religion, l'empereur hâtait l'affaire, il ne voulait faire aucune opposition ; mais il demandait avec instance et il adjurait l'empereur, par tout ce qu'il y avait de plus saint, que l'on ne mît pas en question la foi ancienne, et qu'il ne laissât pas se produire de nouveau des propositions déjà condamnées depuis longtemps. On devait bien plutôt conserver toute leur force aux ordonnances de Nicée [3]. »

Dans une lettre datée du même jour et adressée à l'archevêque Anatole, le pape Léon s'étonne que l'on n'ait qu'un si court délai pour la réunion du synode. Comment pouvait-il donc faire connaître à temps dans toutes les provinces (de l'Occident) la nouvelle de ce synode, pour que le futur concile fût réellement un concile général ? Cependant, pour se conformer à la pensée de l'empereur, il avait déjà nommé ses légats pour le synode, et il indiquait leurs noms à Anatole [4].

Dans une troisième lettre également datée du 26 juin, le pape commandait à Julien, évêque de Cos, de le représenter conjointement avec les autres légats dans le synode qui allait s'ouvrir à Nicée [5]. Enfin le pape Léon adressa à cette même date une lettre

(1) C'était Maximus, qui avait remplacé Domnus et avait été ordonné par Anatole ; le pape Léon le reconnut lui-même plus tard. Cf. LEONIS *Opp.* p. 104-119.

(2) LEONIS *Epist.* 88, t. I, p. 1057, ed. BALLÉR. dans MANSI, t. VI, p. 123.

(3) LEONIS *Epist.* 90 ; dans BALLÉR. l. c. p. 1063 ; dans MANSI, t. VI, p. 127 sq.

(4) *Epist.* 91 dans BALLÉR. l. c. p. 1065 ; dans MANSI, t. VI, 129.

(5) *Epist.* 92 dans BALLÉR. l. c. p. 1066 ; dans MANSI, t. VI, p. 130.

à ce synode, qui était déjà convoqué ; il y disait : « Comme il est agréable à Dieu qu'on se montre miséricordieux vis-à-vis de ceux qui sont touchés de repentir, il faut accepter avec reconnaissance la résolution qu'a prise l'empereur de réunir un synode, pour déjouer les artifices de Satan et rétablir la paix de l'Église. Dans cette circonstance l'empereur avait reconnu le droit et la dignité de l'apôtre Pierre, et avait demandé au pape de se trouver en personne à cette assemblée. Mais ni les malheurs des temps ni la coutume ne lui permettaient de répondre à cette invitation. Toutefois, ses légats présideront l'assemblée, et de cette manière il y sera encore présent, sans y assister de sa personne. Comme le synode connaissait déjà (par son *Epistola dogmatica*) quelle était sa foi, l'assemblée ne pouvait pas se faire illusion sur ce qu'il demandait d'elle. On ne devait pas permettre dans le synode que l'on attaquât la vraie foi ; et cette vraie foi, il l'avait fait connaître en détail pour ce qui était de l'incarnation du Christ, conformément à la doctrine des apôtres, dans sa lettre à Flavien [1]. Un des principaux objets du synode devait être de réintégrer les évêques qui avaient été injustement chassés et déposés à cause de leur résistance à l'hérésie. Les décisions du synode d'Ephèse tenu sous Cyrille devaient conserver force de loi, et l'hérésie de Nestorius ne devait tirer aucun profit de la condamnation des eutychiens [2].

On s'est fort étonné de ce que, après avoir demandé avec instance la réunion du synode, le pape Léon ne l'eût pas ensuite jugé nécessaire, et de ce qu'il est peut-être allé jusqu'à vouloir qu'il ne se réunît pas. On a donné diverses raisons pour expliquer ce changement. Ainsi on a prétendu qu'il n'avait pas été sans inquiétude au sujet de la présidence du synode, ou bien qu'il avait réfléchi que son *Epistola dogmatica* était sur le point d'être reçue par tous, et par conséquent d'avoir la haute autorité de quelques écrits de S. Cyrille, mais que le synode pourrait peut-

---

(1) Comme Léon était persuadé, et avec raison, que sa lettre à Flavien contenait la vraie doctrine, il devait désirer que le synode y adhérât et ne disputât pas au sujet de la vérité. Mais, en parlant ainsi, il n'entendait pas interdire aux évêques le droit d'examiner les choses par eux-mêmes : car, ainsi qu'il le dit dans sa lettre n° 120 à Théodoret de Cyrus, *auctoritas summorum* (c'est-à-dire l'autorité du pape) doit s'exercer de telle manière qu'elle ne lèse en rien la liberté de ceux qui sont moins puissants (*ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas*). Cf. BALLÉR. t. I, p. 1220 et leur note 14.

(2) *Epist.* 93, p. 167 sqq. éd. BALLÉR., dans HARD. t. II, p. 47. — MANSI, t. VI, p. 131 sqq.

être faire quelque tort à l'autorité de cette lettre dogmatique [1]. Ce changement s'explique cependant d'une manière très-naturelle et sans chercher si loin les véritables raisons,

a) Lorsque Léon demandait la réunion d'un synode en Italie, l'orthodoxie était en danger à cause de la chute de la plupart des évêques d'Orient. Aussi était-il alors nécessaire de réunir un grand synode pour indiquer quelle était la vraie doctrine sur la personne du Christ.

b) Depuis le changement de souverain, presque tous les évêques d'Orient qui s'étaient laissé entraîner par l'erreur avaient mérité par leurs sentiments de repentir d'être réintégrés dans la communion de l'Eglise; ils avaient prononcé l'anathème contre l'eutychianisme et le nestorianisme, et avaient adhéré à la célèbre lettre doctrinale du pape Léon. La cause de l'orthodoxie était donc gagnée; la question principale était résolue, et par conséquent la principale raison d'être pour la réunion du synode n'existait plus.

c) Il restait cependant un second point à traiter, celui de la réintégration des évêques admis à résipiscence et de la punition de ceux qui s'opiniâtraient dans l'erreur. Mais cette mission pouvait très-bien être remplie par les légats du pape à Constantinople, agissant de concert avec Anatole et étant soutenus par l'empereur; il n'était donc pas nécessaire de réunir un synode pour prendre ces mesures purement disciplinaires.

d) Le pape Léon craignait que, si l'on réunissait un concile et surtout un concile en Orient, les nestoriens ne relevassent la tête, ce qui était plus à craindre à l'égard des nestoriens qu'à l'égard des eutychiens, parce qu'un assez grand nombre d'évêques de la Syrie étaient soupçonnés de nestorianisme. Ils pouvaient, ou bien d'autres pouvaient en leur nom, profiter de la condamnation de l'eutychianisme pour entamer de nouvelles discussions sur l'orthodoxie et en faveur du nestorianisme. Sa quatre-vingt-treizième lettre prouve que c'était là sa principale crainte. Aussi, pour écarter ce danger, répète-t-il constamment, dans ses lettres à l'empereur et à l'impératrice, que l'on ne doit pas permettre au prochain synode de disputer de nouveau sur les questions de foi.

e) La crainte du pape au sujet du futur concile avait été encore augmentée par les événements qui, précisément en cette

(1) Walch. a. a. O. S. 324. — Perthel, *Papst Leo's Leben und Lehren* (Le pape Léon, sa vie et sa doctrine). Iéna, 1843, S. 69.

même année 451, venaient de se passer dans l'empire d'Occident; Attila l'avait ravagé en tous sens ; aussi n'y avait-il que très-peu d'évêques latins qui pussent se rendre au synode projeté. Ces absences forcées ne pouvaient qu'être profitables au nestorianisme et à l'eutychianisme, et être nuisibles à l'orthodoxie. Le brigandage d'Éphèse avait surabondamment montré combien les évêques grecs étaient faciles à entraîner et leurs convictions dogmatiques peu affermies. On s'explique donc très-bien que le pape ait demandé la réunion du concile en Occident, pour que, dans l'intérêt de l'orthodoxie, il pût y avoir un assez grand nombre d'évêques de l'Occident.

f) On pouvait craindre aussi que, dans le cas où le concile se réunirait dans l'empire d'Orient, on ne cherchât à revenir sur la décision prise, dans son 6e canon, par le concile de Nicée, au sujet de la prééminence ; non pas que, dans le moment présent, l'évêque de Constantinople fît mine de vouloir s'élever au-dessus de l'évêque de Rome, mais parce que, depuis le 2e concile œcuménique, on pouvait constater la tendance des archevêques de Constantinople à s'élever au-dessus des patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, pour se placer immédiatement à côté du pape. Dans son propre intérêt, et dans l'intérêt des patriarches, ainsi menacés dans leur position hiérarchique, le devoir du pape était de s'opposer à ces injustes prétentions. Nous verrons plus loin que le pape avait donné dans ce sens des instructions à ses légats.

Au mois de juillet 451, les légats du pape quittèrent Rome pour se rendre en Orient, et Léon leur donna des lettres de recommandation, datées du 20 juillet 451, pour l'empereur et l'impératrice. Dans ces deux lettres, le pape répète qu'il aurait désiré que le synode se tînt en Italie et que l'on eût donné un plus grand délai pour sa réunion ; mais que, pour répondre au zèle de l'empereur, il avait envoyé des légats pour le concile qui allait s'ouvrir. Dans la lettre à Pulchérie, il développe avec assez de détails son sentiment, que nous connaissons déjà, sur l'opportunité de pardonner aux évêques qui montrent des sentiments de repentir [1].

Nous n'avons plus les instructions que le pape Léon remit à ses légats ; il ne nous en reste plus que deux fragments contenus

(1) *Epist.* 94 et 95 dans Baller. l. c. p. 1075 sqq.; dans Mansi, t. VI, p. 135 sqq.

dans les procès-verbaux du synode de Chalcédoine. En effet, dans la première séance de ce synode, le légat du pape, l'évêque Paschasinus, fit la déclaration suivante : « Nous avons un ordre de l'évêque apostolique de Rome, qui est la tête de toutes les Églises ; il porte que Dioscore ne doit pas siéger dans l'assemblée [1]. » Le second fragment se trouve dans le procès-verbal de la seizième séance du concile de Chalcédoine ; dans cette séance le prêtre Boniface lut ces mots extraits de ses instructions : « La décision des saints Pères (à Nicée, au sujet du rang des grands métropolitains) ne doit pas être mise de côté, et vous devez maintenir et défendre, de toute manière, dans votre personne, mon autorité (celle du pape). Et si quelques-uns, se fondant sur l'éclat de leur ville, voulaient s'arroger quelques droits, vous devez, sans hésiter, vous opposer à leurs prétentions [2]. »

Conformément aux ordres de l'empereur, un grand nombre d'évêques se trouvaient déjà réunis à Nicée dans l'été de 451 ; mais Marcien, étant empêché de s'y rendre à cause de la guerre et des importantes occupations qui le retenaient, écrivit aux Pères réunis une lettre que nous possédons encore en latin (elle n'est pas datée), et dans laquelle il priait les évêques d'avoir patience, et de retarder les opérations du synode jusqu'à son arrivée, qui, espérait-il, ne se ferait pas attendre [3]. L'impératrice Pulchérie écrivit, probablement à la même époque, au gouverneur de la Bithynie, pour lui dire qu'elle comptait se rendre bientôt en personne à Nicée ; mais qu'ayant appris qu'il y avait déjà dans la ville un très-grand nombre de clercs, de moines et de laïques, qui s'y étaient rendus en même temps que les évêques, sans y être convoqués par la cour ou amenés par les évêques, elle lui ordonnait de les faire partir : car ils ne paraissaient bons qu'à créer des troubles [4].

Cependant, comme l'empereur et l'impératrice n'arrivaient pas, les évêques réunis écrivirent à Marcien pour lui dire combien ces délais étaient pénibles pour eux tous, et en particulier pour les faibles et les malades. A la suite de cette lettre, l'empereur or-

---

(1) *Concilii Chalcedonensis Act.* I ; dans Mansi, t. V, p. 581. — Hard. t. II, p. 68.
(2) Mansi, t. VII, p. 443. — Hard. t. II, p. 638. Sur ces deux fragments voyez la dissertation des Baller. *De epistol. deperditis*, dans le 1er vol. de leur éd. des *Œuvres de S. Léon*, p. 1450, 1451.
(3) Mansi, t. VI, p. 553 sq. — Hard. t. II, p. 47.
(4) Mansi, t. VI, p. 556 sq. — Hard. t. II, p. 48.

donna que le concile se tînt à Chalcédoine, et il écrivit, à ce sujet, aux évêques que, comme l'attente leur coûtait trop et que, d'un autre côté, comme les légats du pape s'obstinaient à vouloir qu'il parût en personne et faisaient dépendre de cette condition leur propre arrivée à Nicée, l'empereur priait les évêques de se rendre, si cela leur était agréable, à Chalcédoine, parce que la proximité où cette ville était de la capitale, lui permettrait de vaquer à ses affaires et de paraître en personne au concile [1]. Dans une autre lettre datée du 22 septembre 451 [2], l'empereur, désirant hâter l'arrivée des évêques à Chalcédoine, leur assura que, malgré ce qui se passait en Illyrie (l'invasion des Huns dans cette province), il avait la ferme volonté d'assister au synode, et il s'applique à dissiper leurs craintes, parce que le voisinage où Chalcédoine était de Constantinople leur avait fait penser que le synode pourrait être troublé par les partisans d'Eutychès [3].

(1) Mansi, t. V, p. 557. — Hard. t. II, p. 49. De même que plusieurs autres édits de l'empereur, celui-ci a été probablement publié en latin et en grec. Les Baller. ont cru avoir retrouvé le texte latin original dans un manuscrit du Vatican (nº 1322) ; avant cette découverte on n'avait que le texte grec avec une traduction latine. (Baller. éd. *Opp. S. Leonis,* t. II, p. 1218.)

(2) Cette date ne se trouve que dans l'ancienne traduction latine du document original. Si elle est vraie, il est probable qu'avant le 1er septembre (jour où le synode devait s'ouvrir) il y avait un grand nombre d'évêques arrivés à Nicée, car il a dû y avoir un temps assez considérable entre leur arrivée et cette nouvelle lettre de l'empereur.

(3) Dans Mansi, t. VI, p. 560. — Hard. t. II, p. 52.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE CINQUIÈME

DU CONCILE DE SARDIQUE AU SECOND CONCILE GÉNÉRAL.

Pag.

§ 69. Retour de S. Athanase de son second exil. Synodes d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie. Synode de Cologne contre Euphratès. 1
§ 70. Synode de Carthage. 9
§ 71. Photin et les synodes tenus à son occasion. 11
§ 72. Nouveau synode et première formule de Sirmium en 351. 18
§ 73. Mort de l'empereur Constant. Le pape Libère. 27
§ 74. Synodes d'Arles en 353, et de Milan en 355. 32
§ 75. Persécution contre Athanase, Osius et le pape Libère. . . 39
§ 76. Synode de Biterræ (Béziers), en 356. 45
§ 77. Division entre les eusébiens, les anoméens et les semi-ariens. 46
§ 78. Deuxième grand synode de Sirmium. 56
§ 79. Synode d'Antioche 58
§ 80. Synode d'Ancyre en 358. Troisième synode et troisième formule de Sirmium. 58
§ 81. Le pape Libère et sa conduite à l'égard de la foi de Nicée. 61
§ 82. Double synode à Séleucie et à Rimini en 359. 78
§ 83. Synode de Constantinople en 360. 104
§ 84. Synodes à Paris et à Antioche. 108
§ 85. Synode d'Alexandrie. 109
§ 86. Les macédoniens et leur synode. 113
§ 87. Synodes d'Alexandrie et d'Antioche en 363. 115
§ 88. Valentinien et Valens. Les synodes de Lampsaque, de Nicomédie, de Smyrne, de Tyana en Carie, etc. Union momentanée des macédoniens et des orthodoxes. . . . 116
§ 89. Le pape Damase et ses synodes. Mort de S. Athanase. . . 121
§ 90. Synodes à Valence en 374, en Illyrie et à Ancyre en 375, à Iconium et en Cappadoce. 122

Pag.
§ 91. Troisième et quatrième synodes romains sous Damase. Synodes d'Antioche, de Milan et de Saragosse. 124
§ 92. L'empereur Théodose le Grand. 127

LIVRE SIXIÈME

LES SYNODES DE LAODICÉE ET DE GANGRES.

§ 93. Synode de Laodicée. 130
§ 94. Synode de Gangres. 168

LIVRE SEPTIÈME

LE SECOND CONCILE ŒCUMÉNIQUE TENU A CONSTANTINOPLE EN 381.

§ 95. Convocation et ouverture du synode ; ses membres et ses présidents. 187
§ 96. Premiers travaux du synode. 193
§ 97. Le *Tomus* et le symbole. 195
§ 98. Les canons de Constantinople. 199
§ 99. Le synode demande et obtient l'approbation impériale. . 214
§ 100. Œcuménicité de ce synode. 216

LIVRE HUITIÈME

DU SECOND AU TROISIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

§ 101. Synodes à Aquilée et à Milan en 381. 220
§ 102. Les synodes de Constantinople et de Rome en 382. . . . 224
§ 103. Synode de Constantinople en 382. 226
§ 104. Synodes de Bordeaux en 384 et de Trèves en 385. . . . 229
§ 105. Synodes à Rome en 386, et à Telepte ou Zelle vers l'an 418. 231
§ 106. Synodes à Nîmes, à Antioche, à Sida et à Carthage. . . 234
§ 107. Synodes à Rome et à Milan en 390. 236
§ 108. Synode à Capoue en 391. 238
§ 109. Synode à Hippo-Regius (Hippone) en 393. 240
§ 110. Synode de Nîmes en 394. 247
§ 111. Les quatre premiers synodes de Carthage sous Aurélius, et les synodes d'Adrumet et de Constantinople. 250
§ 112. Synodes à Alexandrie, à Jérusalem, à Chypre, à Constantinople, à Ephèse et à Tolède. 254
§ 113. Cinquième, sixième et septième synodes africains à Carthage et à Milève, et synode de Turin. 257

Pag.
§ 114. Synode romain sous Innocent Ier en 402. 264
§ 115. Persécution contre S. Jean Chrysostome. Synode *ad quercum* en 403, et synode de Constantinople en 404. 266
§ 116. Du huitième au quinzième synode de Carthage, depuis l'an 403 jusqu'à l'an 410. 275
§ 117. Synodes à Séleucie, à Ptolémaïs et à Braga. 280
§ 118. Synodes au sujet du pélagianisme à Carthage, à Jérusalem, à Diospolis, à Rome, à Milève. 282
§ 119. Synode général d'Afrique, ou seizième synode de Carthage en 418. 293
§ 120. Différends sur l'appellation à Rome. Synodes africains sur cette question. 298
§ 121. Le *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*. 303
§ 122. Continuation du différend au sujet de l'appellation à Rome. 310
§ 123. Synodes à Ravenne, à Corinthe et à Séleucie. 312
§ 124. Synodes à Carthage, en Numidie, en Cilicie et à Antioche. 313
§ 125. Nouveau synode à Carthage (le 20e) au sujet de l'appellation. 314
§ 126. Synode contre Léporius et synodes moins importantes. . 315

LIVRE NEUVIÈME

TROISIÈME SYNODE OECUMÉNIQUE A ÉPHÈSE EN 431.

CHAPITRE 1er. Aperçu préliminaire. 317
§ 127. Doctrine sur l'union des deux natures en Jésus-Christ, admise avant Nestorius. 317
§ 128. Nestorius. 326
§ 129. Commencement de la lutte entre Cyrille et Nestorius. . . 333
§ 130. Synode à Rome en 430 et négociations qui s'y rattachent. 340
§ 131. Synode d'Alexandrie. 343
§ 132. Anathèmes de Cyrille et contre-anathèmes de Nestorius. . 347
CHAPITRE II. Origine, lutte et victoire du synode d'Ephèse. 357
§ 133. Convocation du synode. Représentants du pape et de l'empereur. 357
§ 134. Première séance, le 22 juin 431. Présidence et nombre des membres présents. 361
§ 135. Opposition, conciliabule de ceux d'Antioche. 369
§ 136. Lettres des orthodoxes. Leur seconde séance le 10 juillet. . 376
§ 137. Troisième séance le 11 juillet. Deux lettres synodales. . . 379
§ 138. Quatrième séance le 16 juillet. 380
§ 139. Cinquième séance le 17 juillet, et les deux lettres synodales. 381
§ 140. Sixième séance le 22 juillet. 384
§ 142. Affaires de Pamphilie, des massaliens, de ceux de la Thrace et de l'évêché de Jérusalem. 391
§ 143. Les deux partis d'Ephèse en appellent à l'empereur. . . 392

Pag.
§ 144. Décision de l'empereur. On s'empare de Cyrille et de Nestorius. Extrémité où se trouve réduit le synode. . . . 396
§ 145. Symbole de ceux d'Antioche. Autres documents émanant d'eux. 406
§ 146. L'empereur appelle à lui les députés des deux partis. . . 409
§ 147. Les députés des deux partis sont assignés à Chalcédoine. . 412
§ 148. L'empereur décide en faveur des orthodoxes et appelle leurs députés à Constantinople. 417
§ 149. Fin du synode d'Ephèse. 422
§ 150. Calomnies contre Cyrille et contre sainte Pulchérie. . . . 425

CHAPITRE III. Négociations pour amener l'union entre Cyrille et ceux d'Antioche. Chute du nestorianisme. 428
§ 151. Les dissidences continuent. Synodes à Constantinople, à Tarse et à Antioche. 428
§ 152. Le pape et l'empereur cherchent à s'entremettre. Synodes à Constantinople et à Antioche, etc. 431
§ 153. Aristolaus se rend à Alexandrie. Les espérances de paix augmentent. 434
§ 154. Paul d'Emisa est envoyé à Alexandrie pour concilier les deux partis. 440
§ 155. Symbole d'union de ceux d'Antioche; il est accepté par Cyrille. 442
§ 156. Synode de ceux d'Antioche. Présents de Cyrille. 446
§ 157. L'union se réalise. 448
§ 158. L'union trouve des adversaires et est défendue par Cyrille. 452
§ 159. L'union est acceptée partout, mais non sans difficulté. . . 461
§ 160. Attaque contre Théodore de Mopsueste. Synodes en Arménie et à Antioche. Chute du nestorianisme. 467

LIVRE DIXIÈME

DU TROISIÈME AU QUATRIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

CHAPITRE I[er]. Synode tenu avant l'apparition de l'hérésie d'Eutychès. 471
§ 161. Synode de Riez en 439. 471
§ 162. Synode d'Orange en 442. 473
§ 163. Premier concile de Vaison en 442. 480
§ 164. Deuxième synode d'Arles en 443 ou 452. 484
§ 165. Synodes à Rome et à Besançon en 444 et 445. 491
§ 166. Trois synodes orientaux à Ephèse, à Antioche et dans la province d'Hiérapolis. 493
§ 167. Synodes espagnols au sujet des priscillianistes en 446 et 447. 494
§ 168. Synodes dans les Gaules, en Bretagne et à Rome en 447. . 498
§ 169. Synode à Antioche en 447 et en 448. Deux réunions à Béryte et à Tyr 498
CHAPITRE II. Eutychès et le synode de Constantinople en 448. . . . 502

Pag.

§ 170. Les monophysites commencent la lutte. Persécution contre les évêques Irénée et Théodoret. 502
§ 171. Eutychès et ses accusateurs. 506
§ 172. Synode à Constantinople en 448. 509
§ 173. Eutychès et Flavien cherchent, chacun de leur côté, à gagner l'opinion publique. 524
§ 174. Enquête sur la prétendue altération des actes du synode. . 530

CHAPITRE III. Le brigandage d'Ephèse. 540
§ 175. Convocation du synode 540
§ 176. La célèbre *Epistola dogmatica* de Léon à l'archevêque Flavien. 544
§ 177. Autres lettres du pape Léon. 555
§ 178. Le brigandage d'Ephèse d'après les procès-verbaux de l'assemblée. 559
§ 179. Témoignage de l'antiquité ecclésiastique sur le brigandage d'Ephèse. 570
§ 180. Légats envoyés par le pape au brigandage d'Ephèse. . . 577

CHAPITRE IV. Nécessité d'opposer au brigandage d'Ephèse un autre concile plus considérable. 580
§ 181. Théodose II est pour et le pape Léon Ier contre le brigandage d'Ephèse. Synodes à Rome et à Milan. 580
§ 182. Pulchérie et Marcien arrivent au trône. 585
§ 183. Synode de Constantinople. 588
§ 184. Le pape Léon veut rétablir la paix de l'Eglise sans réunir un nouveau concile. 590
§ 185. L'empereur Marcien convoque un concile général. Le pape consent à cette réunion et nomme ses légats. 594

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME.

PARIS. — IMPRIMERIE ADRIEN LE CLERE, RUE CASSETTE 29.